6 DE WOLFF A KANT

FREDERICK COPLESTON

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Lectulandia

Mi intención inicial era la de incluir la filosofía de los siglos XVII y XVIII en un solo volumen titulado De Descartes a Kant, Pero el proyecto resultó inviable. Al final he dividido la materia en tres volúmenes. El IV de esta Historia, De Descartes a Leibniz, estudia los grandes sistemas racionalistas del continente, y en el volumen V, De Hobbes a Hume, he esbozado el desarrollo del pensamiento filosófico británico hasta la filosofía escocesa del sentido común inclusive. En el presente volumen considero la Ilustración francesa y alemana, el nacimiento de la filosofía de la historia y el sistema de Kant.

Más, a pesar de haber finalmente dedicado tres volúmenes a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, he conservado el plan inicial en el sentido de que el conjunto se abre con un capítulo introducto-rio común y cuenta con un resumen conclusivo también común. El primero se encuentra, como es natural, al principio del volumen cuarto. No se repetirán aquí las observaciones introductorias refe-rentes al tema del presente volumen. En cuanto al resumen conclu-sivo, es el último capítulo de este libro. Adoptando un punto de vista no meramente histórico, sino también filosófico, he intentado discutir en él la naturaleza, la importada y el valor de los varios estilos de filosofar en los siglos XVII y XVIII. De este modo los volúmenes IV, V y VI de esta Historia de la Filosofía forman una trilogía.

Lectulandia

Frederick Copleston

De Wolff a Kant

Historia de la filosofía - VI

ePub r1.0
eudaimov 23.08.15

Título original: *A History of Philosophy: Volume VI: Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant.*
Frederick Copleston, 1960
Traducción: Manuel Sacristan
Retoque de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Prólogo.

Mi intención inicial era la de incluir la filosofía de los siglos XVII y XVIII en un solo volumen titulado *De Descartes a Kant,* Pero el proyecto resultó inviable. Al final he dividido la materia en tres volúmenes. El IV de esta *Historia, De Descartes a Leibniz*, estudia los grandes sistemas racionalistas del continente, y en el volumen V, *De Hobbes a Hume*, he esbozado el desarrollo del pensamiento filosófico británico hasta la filosofía escocesa del sentido común inclusive. En el presente volumen considero la Ilustración francesa y alemana, el nacimiento de la filosofía de la historia y el sistema de Kant.

Más, a pesar de haber finalmente dedicado tres volúmenes a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, he conservado el plan inicial en el sentido de que el conjunto se abre con un capítulo introductorio común y cuenta con un resumen conclusivo también común. El primero se encuentra, como es natural, al principio del volumen cuarto. No se repetirán aquí las observaciones introductorias referentes al tema del presente volumen. En cuanto al resumen conclusivo, es el último capítulo de este libro. Adoptando un punto de vista no meramente histórico, sino también filosófico, he intentado discutir en él la naturaleza, la importada y el valor de los varios estilos de filosofar en los siglos XVII y XVIII. De este modo los volúmenes IV, V y VI de esta *Historia de la Filosofía* forman una trilogía.

Parte I
La Ilustración francesa

Capítulo I
La Ilustración francesa
I.

1.Observaciones introductorias.

Parece haber una tendencia natural en muchos a concebir la Ilustración Francesa primordialmente como una crítica destructiva y una abierta hostilidad contra el Cristianismo, o por lo menos, contra la Iglesia Católica. Aparte de Rousseau, el nombre que más suena cuando se habla de los filósofos franceses del siglo XVIII es probablemente el de Voltaire. Y este nombre suscita en el espíritu la imagen de un literato brillante y agudo, incansable en su denuncia de la Iglesia como enemiga de la razón y propugnadora de la intolerancia. Además, cuando uno ha leído algo acerca del materialismo de autores como La Mettrie y d'Holbach, puede perfectamente inclinarse a entender la Ilustración Francesa como un movimiento antirreligioso que pasó del deísmo de Voltaire y Diderot, en su primera fase, al ateísmo de d'Holbach y a la cruda visión materialista de un Cabanis. Dada esta interpretación de la Ilustración, la estimación en que uno la tenga dependerá considerablemente de las propias convicciones religiosas, o de la ausencia de ellas. El uno considerará la filosofía francesa del siglo XVIII como un movimiento que siguió adentrándose en la impiedad hasta dar sus últimos frutos en la profanación de la catedral de Notre Dame durante la Revolución; y el otro lo considerará como la progresiva liberación espiritual respecto de la superstición religiosa y la tiranía eclesiástica.

Tampoco es infrecuente la idea de que los filósofos franceses del siglo XVIII fueron todos enemigos del sistema político existente y prepararon el camino a la Revolución. Y dada esta interpretación política son también obviamente posibles diferentes estimaciones de la obra de esos filósofos. Uno puede considerarlos como irresponsables fomentadores de la revolución, cuyos escritos tuvieron efectos prácticos en el terror jacobino. Y otro puede considerarlos como representantes de un determinado estadio de un desarrollo sociopolítico inevitable, como escritores que contribuyeron a iniciar el estadio de la democracia burguesa, destinada a su vez a ser sustituida por el régimen del proletariado.

Ambas interpretaciones de la Ilustración Francesa —la que la contempla desde el punto de vista de su actitud respecto de las instituciones religiosas y de la religión

misma y la que la interpreta en base a su actitud respecto de los sistemas políticos y los desarrollos políticos y sociales— tienen sin ninguna duda fundamento factual. Es posible que sus fundamentos no sean de la misma solidez. Aunque varios filósofos discrepaban sin duda del *ancien régime*, sería un gran error creer que todos los filósofos típicos de la Ilustración fomentaron conscientemente la Revolución. Voltaire, por ejemplo, aunque deseaba ciertas reformas, no se interesaba propiamente por la promoción de la democracia. Le interesaba la libertad de expresión para sí mismo y para sus amigos, pero es imposible calificarle de demócrata. Más que un gobierno popular habría gustado de un despotismo ilustrado y benévolo, especialmente si la benevolencia beneficiaba a los *philosophes*. En cualquier caso, no tenía la menor intención de promover una revolución de lo que para él era "la canalla". Es verdad, por otra parte, que todos los filósofos considerados como representantes típicos de la Ilustración Francesa se oponían, en diversos grados, al dominio de la Iglesia. Muchos de ellos se oponían también al cristianismo, y algunos fueron ateos dogmáticos, resueltamente opuestos a toda religión, producto, para ellos, de la ignorancia y el temor, enemiga del progreso intelectual y obstáculo a la moralidad verdadera.

Pero aunque tanto la interpretación como actitud respecto de la religión cuanto la interpretación sobre la base de convicciones políticas (aunque ésta en menor medida) tienen fundamento en los hechos, el describir la filosofía francesa del siglo XVIII como un prolongado ataque al trono y al altar sería dar una imagen muy inadecuada de ella. Desde luego que se atacó en nombre de la razón a la Iglesia Católica, la religión revelada y, en ciertos casos, toda forma de religión. Pero el ejercicio de la razón era para los filósofos de la Ilustración Francesa mucho más que la simple crítica destructiva practicada en la esfera religiosa. La crítica destructiva era, por así decirlo, el lado negativo de la Ilustración. El aspecto positivo consistía en el intento de entender el mundo y, especialmente, el hombre mismo en su vida psíquica, moral y social.

Al decir eso no pretendo minimizar la importancia de las opiniones de los filósofos acerca de asuntos religiosos, ni eliminarlas como irrelevantes. En verdad que nadie que comparta las convicciones religiosas del autor puede contemplar con indiferencia la actitud de los filósofos ilustrados franceses. Pero incluso completamente aparte de las creencias de cada cual, la actitud de los *philosophes* respecto de la religión tuvo sin duda importancia y significación cultural. Expresaba, en efecto, un resuelto cambio respecto del punto de vista de la cultura medieval, y representaba realmente un estadio cultural nuevo y distinto. Tenemos que recordar al mismo tiempo que en esa época somos testigos del crecimiento y de la extensión del punto de vista científico. Los filósofos franceses del siglo XVIII creyeron firmemente en el progreso, esto es, en la extensión del punto de vista científico desde la física hasta la psicología, la moralidad y la vida social del hombre. Si tendían a recusar la religión revelada, y a veces incluso cualquier religión, ello se debía en parte a su

convicción de que la religión, revelada y particular o religión en general, es un enemigo del progreso intelectual y del uso claro y libre de la razón. Por supuesto que no pienso que llevaran razón. Para mí no hay una incompatibilidad intrínseca entre la religión y la ciencia. Pero mi tesis es que si nos detenemos demasiado exclusivamente ante su crítica destructiva en la esfera religiosa, iremos perdiendo de vista los objetivos positivos de los *philosophes*. Y entonces tendremos una visión unilateral del cuadro.

Los filósofos franceses del siglo XVIII estuvieron considerablemente influidos por el pensamiento inglés, particularmente por Locke y Newton. Hablando en general, puede decirse que estaban de acuerdo con el empirismo del primero. El ejercicio de la razón en filosofía no significaba para ellos la construcción de grandes sistemas deducidos a partir de ideas innatas o de principios primeros autoevidentes. En este sentido recusaron la metafísica especulativa del siglo anterior. Eso no quiere decir que no se interesaran por las síntesis ni que fueran pensadores puramente analíticos que sólo prestaran atención a los varios problemas y a las varias cuestiones particulares sin intentar nunca sintetizar sus varias conclusiones. Pero el hecho es que estaban convencidos de que la vía adecuada es la que lleva a los fenómenos mismos y permite aprender por observación sus leyes y sus causas. Luego podemos proceder a la síntesis, a formar principios universales y a examinar los hechos particulares a la luz de las verdades universales. Dicho de otro modo, ellos entendieron que es un error suponer la existencia de un método ideal, el método deductivo de la matemática, aplicable a todas las ramas del estudio. Buffon, por ejemplo, lo vio claramente, y sus ideas influyeron algo en Diderot.

Este planteamiento empirista del conocimiento llevó en algunos casos, como el de d’Alembert, a una posición que puede llamarse positivista. La metafísica, si por tal se entiende el estudio de la realidad transfenoménica, es la esfera de lo incognoscible. No podemos tener conocimiento cierto en ese campo, y es una pérdida de tiempo dedicarse a él. El único modo de tener una metafísica racional consiste en sintetizar los resultados de las ciencias empíricas. Y en la ciencia empírica misma no nos ocupamos de “esencias” sino de fenómenos. Es verdad que en cierto sentido hablamos también de esencias, pero se trata simplemente de las que Locke llamó esencias “nominales”. La palabra no se usa entonces en sentido metafísico.

Pero sería un grave error creer que todos los filósofos de la Ilustración Francesa fueron “positivistas”. Voltaire, por ejemplo, creía que la existencia de Dios es demostrable. Y también lo creyó Maupertuis. Pero lo que sí es cierto es que podemos descubrir una clara aproximación al positivismo en ciertos pensadores del período. Por lo cual podemos decir que la filosofía del siglo XVIII contribuyó a preparar el camino al positivismo del siglo siguiente.

Pero, al mismo tiempo, toda esa interpretación de la Ilustración Francesa es unilateral, porque resulta demasiado filosófica en cierto sentido. Tomaré el ejemplo de Condillac para ilustrar lo que quiero decir. Este filósofo estaba muy influido por

Locke y se dispuso a aplicar el empirismo de Locke, tal como él lo entendía, a las facultades y las operaciones psíquicas del hombre, intentando mostrar cómo es posible explicarlas todas a base de “sensaciones trasformadas”. Condillac mismo no era precisamente lo que llamaríamos hoy positivista. Pero es indudablemente posible interpretar su *Tratado de las sensaciones* como un paso hada el positivismo o un estadio del desarrollo de éste. Por supuesto que también es posible interpretar simplemente el libro como un estadio del desarrollo de la psicología, y la psicología considerada en sí misma no está necesariamente vinculada al positivismo filosófico.

Numerosos filósofos, de la Ilustración Francesa reflexionaron acerca de las conexiones entre la vida psíquica del hombre y sus condiciones fisiológicas. Y en ciertos casos, como el de Cabanis, esto redundó en formulaciones de rotundo materialismo. Por lo tanto, uno puede tender a interpretar toda la investigación de esos pensadores sobre la base de dicho resultado. Pero no menos posible es considerar el materialismo dogmático de ciertos filósofos como una aberración transitoria, en el curso del desarrollo de una valiosa línea de estudio. Dicho de otro modo: si se consideran los estudios psicológicos de los filósofos del siglo XVIII como experimentos e intentos en los primeros estadios del desarrollo de esa línea de investigación, la psicología, entonces puede darse menos importancia a las exageraciones y crudezas dichas que si uno restringe su horizonte mental a la Ilustración Francesa considerada en sí misma. Es verdad que cuando se estudia, como ocurre en estos capítulos, el pensamiento de un período determinado y de un grupo de hombres no menos determinado, hay que prestar atención a las exageraciones y a las crudezas. Pero también es bueno tener presente una imagen más general, y recordar que esos rasgos pertenecen a un determinado estadio de una línea de desarrollo que se alarga hacia el futuro y es capaz de suministrar ella misma más adelante la crítica y la corrección de sus aberraciones tempranas.

Por lo tanto, podemos considerar en general la filosofía de la Ilustración Francesa como un intento de desarrollar lo que Hume había llamado *the Science of man*, la ciencia del hombre. Es verdad que esa descripción no recoge todos los datos. Así tenemos, por ejemplo, entre ellos teorías cosmológicas. Pero sí que nos solicita la atención sobre el interés que tuvieron los filósofos del siglo XVIII por hacer con la vida psíquica y social lo que Newton había hecho con el universo físico. Al intentar realizar esa tarea decidieron un planteamiento más inspirado por el empirismo de Locke que por los sistemas especulativos del siglo anterior.

También vale la pena observar que los filósofos de la Ilustración Francesa, igual que cierto número de moralistas ingleses, aspiraban a separar la ética de la metafísica y de la teología. Es verdad que sus ideas morales diferían considerablemente, pues iban, por ejemplo, desde el idealismo ético de Diderot basta el trivial utilitarismo de La Mettrie. Pero estaban más o menos de acuerdo en intentar poner la moralidad sobre sus propios pies, por así decirlo. Ésta es realmente la significación de la afirmación de Bayle según la cual es perfectamente posible un estado de ateos, así

como del añadido de La Mettrie según el cual eso no es sólo posible, sino también deseable. Sería, de todos modos, incorrecto, decir que todos los *philosophes* compartieran ese punto de vista. En opinión de Voltaire, por ejemplo, si Dios no existiera habría que inventarlo precisamente en bien de la armonía moral de la sociedad. Pero, en general, la filosofía de la Ilustración contenía la tesis de una separación de la ética respecto de consideraciones metafísicas y teológicas. Cosa, por supuesto, abierta a la discusión es la de si tal separación es sostenible o no.

Hemos de recordar, por último, que la filosofía del siglo XVIII, en Francia igual que en Inglaterra, fue principalmente obra de hombres que no eran profesores de filosofía en las universidades y que frecuentemente tuvieron intereses extrafilosóficos. Hume, por ejemplo, no ha sido menos historiador que filósofo. Voltaire ha escrito dramas. Maupertuis realizó una expedición al Ártico con la intención de determinar la forma de la Tierra en los polos mediante la medición exacta de un grado de latitud. D’Alembert fue un matemático eminente. Montesquieu y Voltaire tuvieron cierta importancia en el desarrollo de la historiografía. La Mettrie era médico. En el siglo XVIII nos encontramos aún en tiempos en los cuales algún conocimiento de ideas filosóficas se consideraba como exigencia cultural básica, y la filosofía no se había convertido en un reservado académico. Seguía habiendo, además, una conexión clara entre la filosofía y las ciencias, conexión que ha sido incluso una característica muy general del pensamiento filosófico francés.

2.El escepticismo de Bayle.

Entre los escritores franceses que prepararon el camino a la Ilustración en Francia el más influyente fue tal vez Pierre Bayle (1647-1706), autor del famoso *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697). Educado como protestante, Bayle se hizo católico y luego volvió al protestantismo. Pero pese a su definitiva adhesión a la Iglesia Reformada, siempre estuvo convencido de que los católicos no tenían el monopolio de la intolerancia. Y durante su estancia en Rotterdam, donde vivió a partir de 1680, defendió la tolerancia y atacó al teólogo calvinista Jurieu por su actitud intolerante.

En opinión de Bayle las controversias teológicas de la época eran confusas y carecían de interés. Tómese, por ejemplo, la controversia acerca de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío. Tomistas, jansenistas y calvinistas se unen todos en este punto contra el molinismo. Y no hay realmente diferencia fundamental entre ellos. Pero los tomistas claman que no son jansenista», los jansenistas repudian a los

calvinistas, y éstos condenan a unos y otros. Por lo que hace a los molinistas, recurren a argumentos sofísticos en su deseo de mostrar que la doctrina de San Agustín es distinta de la de los jansenistas. En general, los seres humanos se enorgullecen demasiado de pensar que tienen diferencias cuando no las tienen, y tienden demasiado a ver conexiones indisolubles entre posiciones diferentes que no las tienen. Muchas controversias deben su vida y su vigor al prejuicio y a la falta de juicio claro.

Pero más importante que las opiniones de Bayle acerca de las controversias en el campo de la teología dogmática es lo que opina acerca de la metafísica y la teología natural o filosófica. Piensa que la razón humana está más capacitada para descubrir errores que para hallar verdad positiva, y que esto puede decirse particularmente cuando se trata de metafísica. Se reconoce comúnmente, por ejemplo, que todo filósofo tiene derecho a criticar cualquier prueba de la existencia de Dios, siempre que no niegue que la existencia de Dios puede probarse de un modo u otro. Pero, en realidad, todas las pruebas conocidas de la existencia de Dios han sido sometidas a una crítica que las ha destruido. Tampoco ha resuelto nadie el problema del mal. Y nada de eso es sorprendente. Pues no es posible conseguir una reconciliación de la existencia del mal en el mundo con la afirmación de un Dios infinito, omnisciente y omnipotente. Los maniqueos daban con su filosofía dualista una explicación del mal muy superior a cualquier explicación propuesta por la ortodoxia. Pero, al mismo tiempo, la hipótesis metafísica de los maniqueos era absurda. Por lo que hace a la inmortalidad del alma, no se ha dispuesto nunca de prueba evidente.

Bayle no afirmaba que las doctrinas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma fueran falsas. Lo que hacía era situar la fe fuera del ámbito de la razón. Pero esta afirmación requiere ciertas precisiones. Pues Bayle no sostenía simplemente que las verdades religiosas sean insusceptibles de prueba racional, aun no contradiciendo a la razón, sino que pensaba más bien que dichas verdades contienen mucha cosa que repugna a la razón. Por eso añadía, sinceramente o no, que tiene mucho más mérito el aceptar la revelación. En cualquier caso, si las verdades de la religión pertenecen a la esfera de lo no-racional, entonces no tiene el menor interés dedicarse a la argumentación y la controversia teológicas. La tolerancia debe sustituir a la controversia.

Hay que observar que Bayle no separaba sólo la religión de la razón, sino también la religión de la moralidad. Esto es, Bayle insistía en que es un gran error suponer que las convicciones y las motivaciones religiosas son necesarias para llevar una vida moral. Motivos no-religiosos pueden ser tan eficaces o más que los religiosos. Y sería perfectamente posible disponer de una sociedad moral compuesta por gentes que no creyeran en la inmortalidad, ni siquiera en Dios. Después de todo, dice Bayle en su artículo sobre los saduceos en el *Dictionnaire*, los saduceos, que no creían en la resurrección, eran mejores que los fariseos, los cuales sí creían. La experiencia de la vida no indica que haya una conexión indisoluble entre la creencia y la práctica. Así

llegamos al concepto del ser humano moral y autónomo que no necesita creencia religiosa para tener una vida virtuosa.

Otros escritores de la Ilustración Francesa, como Diderot, han utilizado ampliamente el *Dictionnaire* de Bayle, que también tuvo su influencia en la Ilustración Alemana, la *Aufklärung*. En 1767, Federico el Grande escribía a Voltaire que Bayle había comenzado la batalla, que le habían seguido algunos filósofos ingleses y que Voltaire estaba destinado a terminarla.

3.Fontenelle.

Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) es sobre todo conocido como divulgador de ideas científicas. Empezó su carrera literaria con una pieza teatral que no tuvo éxito y otras producciones literarias. Pronto se dio cuenta de que la sociedad de la época aceptaría gustosamente exposiciones claras e inteligibles de la nueva física. Su intento de satisfacer esta necesidad tuvo tal éxito que Fontenelle se convirtió en secretario de la *Académie des Sciences*. En general Fontenelle defiende la física cartesiana, y en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) popularizó las teorías astronómicas de Descartes. Pero no ignoró la importancia de Newton, y en 1727 publicó un *Elogio de Newton*. De todos modos, defendió la teoría cartesiana de los torbellinos en su *Théorie des tourbillons cartésiens* (1752) y atacó el principio newtoniano de gravitación, que le parecía contener la postulación de una entidad oculta. Las notas manuscritas que se encontraron en su estudio a su muerte ponen en claro que durante la última parte de su vida se iba orientando resueltamente hacia el empirismo. Todas nuestras ideas se reducen en última instancia a los datos de la experiencia sensible.

Además de ayudar a difundir el conocimiento de las ideas científicas en la Francia del siglo XVIII, Fontenelle contribuyó también indirectamente al crecimiento del escepticismo respecto de las verdades religiosas. Publicó, por ejemplo, opúsculos acerca de *El origen de las Fábulas* y la *Historia de los Oráculos*. En el primero rechazaba la idea de que los mitos o fábulas se deban a la facultad imaginativa y no a la inteligencia. Los mitos griegos, por ejemplo, nacieron del deseo de explicar los fenómenos, fueron el producto de la inteligencia, aunque la imaginación tuviera su papel en su elaboración. La inteligencia del hombre no era en épocas antiguas esencialmente distinta de la inteligencia del hombre moderno. Igual el hombre primitivo que el moderno intentan explicar los fenómenos; reducir lo desconocido a

lo conocido. La diferencia entre uno y otro consiste en esto: en los tiempos antiguos el conocimiento positivo era escaso, y el espíritu se veía obligado a recurrir a explicaciones mitológicas. En cambio, en el mundo moderno el conocimiento positivo se ha acumulado en tal medida que la explicación científica va ocupando el lugar de la mitológica. Es obvio lo que implica esa tesis, aunque Fontenelle no lo formule explícitamente.

En su escrito acerca de los oráculos Fontenelle mantiene que no hay razón de peso para afirmar que los oráculos paganos se debieran a la actividad de demonios o que quedaran reducidos al silencio por la venida de Cristo.

El argumento en favor del poder y la divinidad de Cristo que consiste en decir que los oráculos paganos se redujeron al silencio carece, por tanto, de todo fundamento histórico. El punto en discusión no tiene, ciertamente, gran importancia; pero parece dicho implícitamente que los apologetas cristianos recurren habitualmente a argumentos sin valor.

De todos modos, Fontenelle no era ateo. Su idea era que Dios se manifiesta a sí mismo en el sistema de la naturaleza, gobernado por leyes, y no en la historia, en la cual reinan la pasión humana y el capricho. Dicho de otro modo: para Fontenelle Dios no es el Dios de ninguna religión histórica, el que se revela en la historia y da origen a los sistemas dogmáticos, sino el Dios de la naturaleza, revelado en la concepción científica del mundo. Sin duda hubo ateos entre los filósofos franceses del siglo XVIII; pero fue mucho más común el deísmo, o teísmo, como lo llamó Voltaire, aunque el ateísmo se diera más frecuentemente entre los franceses que entre sus contemporáneos ingleses.

4.Montesquieu y su estudio de las leyes.

Se ha observado ya que los filósofos de la Ilustración Francesa aspiraban a entender la vida social y política del hombre. Una de las obras más importantes en este terreno es el tratado de Montesquieu sobre la ley. Charles de Sécondat (1689-1755), barón de la Brède et de Montesquieu, era entusiasta de la libertad y enemigo del despotismo. En 1721 publicó sus *Lettres persanes*, sátira de las condiciones políticas y eclesiásticas de Francia. De 1728 a 1729 estuvo en Inglaterra, donde concibió gran admiración por ciertos rasgos del sistema político inglés. En 1734 publicó sus *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. En 1748, por último, apareció su obra sobre la ley, *De l'esprit des lois*,

fruto de unos diecisiete años de trabajo.

En esta última obra emprende Montesquieu un estudio comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno. Su conocimiento factual no era lo suficientemente amplio y preciso como para permitirle realizar una empresa concebida tan ampliamente; pero la empresa misma, ese estudio sociológico comparado era de importancia. Es verdad que Montesquieu había tenido algunos predecesores. Aristóteles sobre todo, que había iniciado la recopilación de estudios acerca de un gran número de constituciones griegas. Pero el proyecto de Montesquieu tiene que entenderse a la luz de la filosofía contemporánea. Montesquieu aplicaba al campo de la política y el derecho el método empírico e inductivo que otros filósofos estaban aplicando a otros campos.

La intención de Montesquieu no estribaba, empero, en describir simplemente los fenómenos sociales, políticos y jurídicos, o en registrar y describir grandes números de hechos particulares. Deseaba comprender los hechos, usar el estudio comparativo de los fenómenos como base para un estudio sistemático de los principios del desarrollo histórico. “Ante todo examiné a los hombres, y llegué a la convicción de que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres no están exclusivamente guiados por sus caprichos. Enuncié principios y vi que los casos particulares encajaban con ellos como por sí mismos, que las historias de todas las naciones no son sino las consecuencias (de esos principios) y que toda ley particular está ligada a otra o depende de otra más general.”[1] Así pues, Montesquieu se planteaba su tema no con el espíritu del simple sociólogo positivista, sino más bien como un filósofo de la historia.

Considerada según uno de sus aspectos, la teoría de la sociedad, el gobierno y la ley propuesta por Montesquieu es una serie de generalizaciones, a menudo muy apresuradas, de datos históricos. Los diferentes sistemas de leyes positivas que se dan en diferentes sociedades políticas son relativos a una variedad de factores, como el carácter del pueblo, la naturaleza y los principios de las formas de gobierno, el clima, las condiciones económicas, etc. La totalidad de esas relaciones constituye “el espíritu de las leyes”. Y lo que Montesquieu quiere examinar es ese espíritu.

Montesquieu habla primero de la relación de las leyes con el gobierno. Divide el gobierno en tres clases, “republicano, monárquico y despótico”.[2] Una república puede ser una democracia, si es el pueblo el que posee el poder supremo, o una aristocracia, si sólo una parte del pueblo posee el poder supremo. En una monarquía el príncipe gobierna de acuerdo con ciertas leyes fundamentales y hay en general “poderes intermedios”. En un estado despótico no hay leyes fundamentales ni “depositarios” de ellas. “Por eso suele tener en esos países tanta influencia la religión, porque constituye una especie de depositario permanente, y si eso no puede decirse de la religión, será verdadero de las costumbres que se respetan como si fueran leyes.”[3] El principio del gobierno republicano es la virtud ciudadana; el del monárquico es el honor; el del despotismo es el temor. Dadas esas formas de

gobierno y sus principios, prevalecerán probablemente ciertos tipos de sistema jurídico. “Entre la naturaleza y la forma de gobierno hay esta diferencia, a saber, que su naturaleza es aquello por lo cual se constituye, y su principio aquello por lo cual obra. La una es su estructura particular, y el otro es las pasiones humanas que lo ponen en movimiento. Y las leyes han de tener en cuenta tanto el principio cuanto la naturaleza de cada gobierno.”[4]

He descrito la teoría de Montesquieu como si no pretendiera ser más que una generalización empírica. Y una de las objeciones obvias contra ella, cuando se la interpreta así, es que su clasificación es tradicional y artificial, muy inadecuada como descripción de los datos históricos. Pero es importante observar que Montesquieu está hablando de tipos de gobierno ideales. Así, por ejemplo, detrás de todo despotismo existente podemos discernir un tipo ideal de gobierno despótico. De lo cual no se sigue en modo alguno que todo despotismo dado vaya a encarnar fielmente ese tipo ideal o puro en su estructura o en su “principio”. La teoría tipológica no nos autoriza a inferir que en cualquier república dada el principio operativo vaya a ser la virtud ciudadana, o que en cualquier despotismo el principio operativo de la conducta sea el temor. Pero en la medida en que una forma de gobierno no encarna su tipo ideal se dice que es imperfecta. "Tales son los principios de los tres gobiernos, lo cual no quiere decir que en tal o cual república los hombres sean virtuosos, sino que deberían serlo. Ni prueba que en una determinada monarquía la gente tenga el sentido del honor, ni que en un determinado estado despótico la gente tenga una sensación de miedo, sino que así debería ser. Pues sin esas cualidades el gobierno será imperfecto.”[5] Montesquieu puede decir, por lo tanto, que bajo una forma dada de gobierno habría que encontrar cierto sistema de leyes y no el que efectivamente se encuentra. El legislador ilustrado velará porque las leyes correspondan al tipo de sociedad política; pero la correspondencia no será un dato necesario.

Afirmaciones análogas pueden hacerse acerca de la relación entre las leyes y las condiciones climáticas y económicas. El clima, por ejemplo, ayuda a formar el carácter y las pasiones de un pueblo. El carácter de los ingleses difiere del de los sicilianos. Y las leyes “deberían adaptarse al pueblo para el cual se promulgan, de tal modo que las de una nación resultaran muy improbablemente apropiadas para otra”.[6] Montesquieu no dice que el clima y las condiciones económicas determinan sistemas de leyes de tal modo que no sea posible un control inteligente de los mismos. Sino que ejercen una influencia poderosa sobre las formas de gobierno y los sistemas jurídicos; esa influencia no es como la de un hado determinante. El legislador prudente adaptará la ley a las condiciones climáticas y económicas. Pero eso quiere decir, por ejemplo, que en ciertas circunstancias tendrá que reaccionar conscientemente contra los efectos adversos del clima sobre el carácter y la conducta. El hombre no es simple juguete de condiciones y factores infrahumanos.

Tal vez sea correcto distinguir dos ideas importantes en el marco de la teoría de Montesquieu. En primer lugar, la idea de los sistemas jurídicos como resultado de

complejos factores empíricos. Aquí tenemos una generalización a partir de datos históricos, la cual se puede usar como hipótesis para una ulterior interpretación de la vida social y política del hombre. En segundo lugar, la idea de ideales operativos en las sociedades humanas. La tipología de Montesquieu, pese a su originaria estrechez, puede, por lo tanto, entenderse en el sentido de la tesis de que toda sociedad política es la encarnación imperfecta de un ideal que ha sido un factor formativo implícito en su desarrollo y hacia el cual tiende, o del cual se está separando. La tarea del legislador prudente consistirá en discernir la naturaleza de ese ideal operativo y en adaptar la legislación a su realización progresiva. Si se interpreta de este modo, la tipología de Montesquieu se presenta como algo más que un resto de las clasificaciones griegas de constituciones. Se puede decir que Montesquieu está intentando expresar una genuina visión histórica con la ayuda de algunas categorías anticuadas.

Pero si exponemos de este modo la teoría de Montesquieu, estaremos admitiendo que el autor se interesaba sólo por la comprensión de los datos históricos y que se satisfacía con un relativismo en cuanto al asunto político-jurídico mismo. Los sistemas jurídicos son resultado de diferentes complejos de factores empíricos. En cada sistema podemos ver un ideal operativo en acción. Pero no hay ningún criterio absoluto por referencia al cual el filósofo pueda comparar y estimar diferentes sistemas políticos y jurídicos.

Mas esta interpretación sería equívoca en dos aspectos. En primer lugar, Montesquieu admite leyes de justicia inmutables. Dios, el creador y conservador del mundo, ha establecido leyes o derechos que gobiernan el mundo físico.[7] Y "el hombre en cuanto ser físico está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos".[8] Pero en cuanto ser inteligente o racional, está sometido a leyes que es capaz de violar. Algunas de estas leyes son obra suya; pero otras no dependen de él. "Por lo tanto, tenemos que reconocer relaciones de justicia que son anteriores a la ley positiva que las promulga."[9] "Decir que no hay nada justo o injusto sino lo mandado y prohibido por las leyes positivas es lo mismo que decir que antes de describir un círculo no todos los radios eran iguales."[10] Suponiendo la idea de un estado de naturaleza, Montesquieu observa que antes de todas las leyes positivas se encuentran "aquellas leyes de naturaleza, así llamadas porque toman enteramente su fuerza de nuestro ser".[11] Y para conocer esas leyes hemos de considerar el hombre tal como era antes del establecimiento de la sociedad. "Las leyes admitidas en un estado así serían las leyes de naturaleza."[12] Es discutible si esta idea armoniza bien con los demás aspectos de la teoría de Montesquieu. Pero no hay duda de que éste sostuvo la existencia de una ley moral natural anterior a todas las leyes positivas establecidas por la sociedad política. Podemos, pues, decir que su tratado acerca de la ley apunta a un tratamiento puramente empírico e inductivo de las instituciones políticas y legales, mientras que su teoría de la ley o el derecho natural es un resto de anteriores filosofías del derecho. Pero eso no quita que dicho resto sea un elemento real del

pensamiento de Montesquieu.

En segundo lugar, Montesquieu era un entusiasta de la libertad, y no un observador distanciado de los fenómenos históricos. Y así, en los libros XI y XII *De l'esprit des lois* se pone a analizar las condiciones de la libertad política, con el presupuesto de que la mejor constitución es la liberal. Su análisis puede consistir formalmente en dar significación a la palabra libertad según su uso en contextos políticos y en examinar luego las condiciones en las cuales se la puede conseguir y mantener. En teoría esto puede ser, por supuesto, también obra de un filósofo político que no tenga afición alguna a la libertad política o que sea indiferente al problema. Pero Montesquieu tiene presente durante su análisis la constitución inglesa, que él admiraba, y el sistema político francés, que le disgustaba. De modo que su análisis de la libertad política no es sólo un análisis abstracto, al menos por lo que hace a su espíritu y a su motivo. Pues lo que se pregunta es cómo ha de corregirse el sistema francés para que pueda albergar y mantener la libertad.

La libertad política, piensa Montesquieu, no consiste en una falta total de vínculos, sino "sólo en poder hacer lo que deberíamos querer hacer y en no estar obligados a hacer lo que no. deberíamos querer hacer".[13] "La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten."[14] En una sociedad libre ningún ciudadano se ve impedido de obrar de un modo permitido por la ley, y ninguno es obligado a obrar de un modo determinado si la ley le permite seguir su propia inclinación. Es posible que esa descripción de la libertad no resulte muy iluminadora; pero Montesquieu precisa luego que la libertad implica la separación de poderes. Esto es: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no deben encarnarse en la misma persona o en el mismo grupo de personas. Tienen que estar separados o ser independientes cada uno de los demás, de modo que puedan obrar como contrapesos los unos de los otros y constituir una protección contra el despotismo y el abuso tiránico del poder.

Montesquieu dice explícitamente que ha llegado a esa definición de las condiciones de la libertad política a través de un examen de la constitución inglesa. En estados diferentes ha habido y hay otros ideales operativos. El ideal, la meta de Roma era el aumento del dominio; el del estado judío era la preservación e intensificación de la religión; el del estado chino era el orden público. Pero hay una nación, Inglaterra, que tiene como objetivo directo de su constitución la libertad política. "No hace falta mucho esfuerzo para descubrir la libertad política en una constitución. Y puesto que podemos ver dónde existe, ¿por qué habríamos de seguir su búsqueda?"[15]

Algunos críticos han dicho que Montesquieu ve la constitución inglesa con los ojos de teóricos políticos tales como Harrington y Locke, y que cuando hablaba de la separación de poderes como rasgo distintivo de la constitución inglesa ignoraba o no entendía que la Revolución de 1688 había impuesto definitivamente la supremacía del Parlamento. Dicho de otro modo: un hombre que se hubiera basado exclusivamente en la observación de la constitución inglesa no habría dicho que la

llamada separación de poderes fuera su característica principal. Pero aunque Montesquieu viera e interpretara la constitución inglesa a la luz de una teoría acerca de ella, y aunque la frase "separación de poderes" no fuera una descripción adecuada de la situación concreta, parece claro que esas palabras llamaban al menos la atención acerca de rasgos reales de aquélla. Es verdad que los jueces no constituían un "poder" en el sentido en que lo constituía el legislativo; pero, por otra parte, no estaban sometidos en el ejercicio de sus funciones al control caprichoso del monarca o de sus ministros. Puede decirse con razón que lo que Montesquieu admiraba en la constitución inglesa era el resultado de un largo proceso de desarrollo, y no de la aplicación de una teoría abstracta acerca de la "separación de poderes". Pero tampoco estaba tan hipnotizado por su fórmula como para exigir, una vez interpretada la constitución inglesa como separación de poderes, que fuera servilmente copiada en su país. "¿Cómo voy a tener ese propósito, yo que pienso que el exceso de razón no es siempre deseable, y que los hombres se adaptan casi siempre mejor a los términos medios que a los extremos?"[16] Montesquieu deseaba una reforma del sistema político francés, y la observación de la constitución inglesa le sugirió modos para practicar esa reforma sin una revolución drástica y violenta.

Las ideas de Montesquieu acerca del equilibrio de poderes tuvieron influencia en América y en Francia, como se ve por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1791. Pero posteriormente se ha dado más importancia a su inaugural obra en el terreno del estudio empírico comparativo de las sociedades políticas y de las relaciones entre las formas de gobierno, los sistemas jurídicos y otros factores condicionantes.

5.Maupertuis.

En la sección dedicada a Fontenelle se atendió a su defensa de las teorías físicas de Descartes. La sustitución de Descartes por Newton se puede ilustrar con la actividad de Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), el cual atacó la teoría cartesiana de los torbellinos y defendió la newtoniana de la gravitación. Su defensa de las teorías de Newton contribuyó a su elección de *fellow* de la *Royal Society*. En 1736 dirigió una expedición a Laponia emprendida, por deseo de Luis XV, para realizar mediciones exactas del grado de latitud con objeto de determinar la forma de la Tierra. Los resultados de esas observaciones, publicados en 1783, confirmaron la teoría newtoniana según la cual la Tierra tenía que ser algo achatada por los polos.

En algunos respectos las ideas filosóficas de Maupertuis fueron empiristas y hasta positivistas. En 1750, actuando de presidente de la Academia Prusiana de Berlín por invitación de Federico el Grande, publicó un *Ensayo de cosmología*. En esta obra habla, por ejemplo, del concepto de fuerza, que nace en nuestra experiencia de la resistencia que nos oponen los obstáculos físicos. "La palabra *fuerza* expresa en su sentido propio una cierta sensación que experimentamos cuando queremos mover un cuerpo que estaba en reposo, o cambiar o detener el movimiento de un cuerpo que estaba en movimiento. La percepción que entonces tenemos está tan constantemente acompañada por un cambio en el reposo o el movimiento del cuerpo, que no podemos evitar creer que es la causa de este cambio. Por eso cuando vemos algún cambio en el estado de reposo o movimiento de un cuerpo pensamos indefectiblemente que ese cambio es el efecto de alguna fuerza. Y si no tenemos sensación alguna de esfuerzo hecho por nosotros para producir ese cambio y vemos otros cuerpos a los que atribuir el fenómeno, situamos la *fuerza* en ellos, como si a ellos perteneciera."[17] En su origen, la idea de fuerza no es más que "un sentimiento del alma"[18] y, como tal, no puede pertenecer a los cuerpos a los cuales la atribuimos. Pero no es peligroso hablar de una fuerza motriz presente en los cuerpos, siempre que recordemos que se trata sólo de "una palabra inventada para cubrir nuestro (defecto de) conocimiento, y que sólo significa un resultado de fenómenos".[19] Dicho de otro modo: no debemos permitir una confusión debida al uso de la palabra *fuerza*, dando en pensar que exista una entidad oculta nombrada por ella. La fuerza se mide "sólo por sus efectos aparentes". En la ciencia física no salimos nunca del reino de los fenómenos. Y los conceptos fundamentales de la mecánica se pueden interpretar a base de las sensaciones. Maupertuis ha creído efectivamente que la impresión de conexión necesaria dada por los principios matemáticos y mecánicos se puede explicar de modo empirista, sobre la base, por ejemplo, de la asociación de ideas y la costumbre.

Pero al mismo tiempo Maupertuis proponía una concepción teleológica de las leyes de la naturaleza. El principio fundamental de la mecánica es el de "la menor cantidad de acción" o "acción mínima".[20] Este principio dice que "cuando algo cambia de lugar en la naturaleza, la cantidad de acción utilizada para ese cambio es siempre la menor posible. De este principio deducimos las leyes del movimiento".[21] Dicho de otro modo: la naturaleza utiliza siempre la menor cantidad posible de la fuerza o energía necesaria para conseguir su finalidad. Esta ley de la acción mínima había sido ya utilizada por el matemático Fermat en su estudio de la óptica; pero Maupertuis le dio una aplicación universal. Samuel Konig, un discípulo de Leibniz, sostuvo que éste se había adelantado a Maupertuis en la formulación de esa ley, y el filósofo francés intentó refutar esa afirmación. Pero la cuestión de la prioridad no tiene por qué interesarnos aquí. La cuestión es que Maupertuis se consideraba autorizado a sostener que el sistema teleológico de la naturaleza muestra que ésta es obra de un creador omnisciente. El principio cartesiano de la conservación de la energía parece separar el mundo del gobierno de la Divinidad. "Pero nuestro

principio, más conforme con las ideas que debemos tener de las cosas, deja al mundo constantemente necesitado del poder del Creador, y es una consecuencia necesaria del muy sabio uso de ese poder.”[22]

En la edición de 1756 de *sus Obras* incluyó Maupertuis un *Système de la Nature*, una versión latina del cual había publicado ya bajo el seudónimo de Baumann con fecha 1751. En este ensayo negaba el filósofo la tajante distinción cartesiana entre el pensamiento y la extensión. En el fondo, dice Maupertuis,[23] la repugnancia que se siente a atribuir inteligencia a la materia se debe simplemente al hecho de que siempre suponemos que la inteligencia tiene que ser como la nuestra. Pero, en realidad, hay una infinidad de grados de inteligencia, desde la vaga sensación hasta los procesos intelectuales claros. Y cada entidad posee su grado de inteligencia. Maupertuis proponía, pues, cierta forma de hilozoísmo según la cual hasta las cosas materiales más bajas poseen alguna vida y sensibilidad.

A causa de esas doctrinas Maupertuis ha sido a veces clasificado entre los materialistas más crasos de la Ilustración Francesa, que se mencionarán después. Pero el filósofo se opuso a la interpretación de su doctrina por Diderot, que la entendió como un materialismo destructivo de toda base argumentativa en favor de la existencia de Dios. En su *Respuesta a las Objeciones del señor Diderot*, que añadió en apéndice a la edición del *Système de la Nature* de 1756, Maupertuis observa que cuando Diderot desea sustituir la atribución de percepciones elementales a las cosas materiales por la de sensaciones análogas a las del tacto no hace sino jugar con las palabras, pues la sensación es una forma de percepción, y las percepciones elementales no son lo mismo que las percepciones claras y distintas de las que nosotros disfrutamos. No hay diferencia real entre lo que dice “Baumann” y lo que Diderot quiere que diga. Es obvio que esas observaciones no resuelven la cuestión de si Maupertuis es un materialista o no. Pero la cuestión es difícil. El filósofo ha sostenido que los grados superiores de la “percepción” se deben a combinación de átomos o partículas que gozan de percepción elemental, pero son puntos físicos, no puntos metafísicos como las mónadas de Leibniz. No hay duda de que ésa es una tesis materialista. Pero al mismo tiempo hay que tener presente que para Maupertuis son fenómenos, representaciones psíquicas, no sólo las cualidades, sino incluso la extensión. Y Brunet ha podido sostener [24] que en algunos aspectos la filosofía de Maupertuis se parece al inmaterialismo de Berkeley. El hecho es que mientras los escritos de Maupertuis contribuyeron sin duda al desarrollo del materialismo, su actitud personal fue demasiado equívoca para permitirnos clasificarlo sin más entre los filósofos materialistas de la Ilustración Francesa. Por lo que hace a la interpretación de Diderot, es evidente que Maupertuis sospechó que el crítico fingía al hablar de las “terribles” consecuencias de la hipótesis de “Baumann”, y que lo que de verdad deseaba era difundir dichas consecuencias rechazándolas verbalmente.

6. Voltaire y el deísmo.

Hemos visto que Fontenelle y Montesquieu creían que el sistema cósmico manifiesta la existencia de Dios. También Montesquieu creía en Dios. Lo mismo ocurre en el caso de Voltaire. Su nombre está muy vinculado con sus violentos y sarcásticos ataques no sólo a la Iglesia Católica como institución y a los defectos de los eclesiásticos, sino también a las doctrinas cristianas. Pero esto no altera el hecho de que Voltaire no fue un ateo.

François Marie Arouet (1694-1778), que luego cambió de nombre y se firmó M. de Voltaire, estudió en el colegio de los jesuitas de Louís-le-Grand en París. Después de dos visitas a la Bastilla llegó a Inglaterra en 1726 y vivió allí hasta 1739. Durante su estancia en Inglaterra se familiarizó con los escritos de Locke y Newton y desarrolló la admiración por la relativa libertad de la vida inglesa que se manifiesta en sus *Cartas filosóficas*,[25] En otro lugar observa Voltaire que Newton, Locke y Clarke habrían sido perseguidos en Francia, encarcelados en Roma y quemados en Lisboa. Pero su celo por la tolerancia no le impidió expresar su viva satisfacción al oír en 1761 que el gobierno anticlerical de Lisboa había quemado a tres curas.

En 1734, Voltaire se retiró a Cirey y escribió allí el *Tratado de Metafísica*, que consideró más prudente no publicar. Su *Filosofía de Newton* apareció en 1738. Voltaire ha recibido la mayoría de sus ideas filosóficas de pensadores como Bayle, Locke y Newton, y tuvo sin ninguna duda mucho éxito al presentarlas en escritos lúcidos y agudos, haciéndolas comprensibles para la sociedad francesa. Pero no fue un filósofo profundo. Aunque influido por Locke, no era un filósofo de la misma categoría, y aunque escribió sobre Newton no era él mismo un físico matemático.

En 1750, Voltaire pasó a Berlín, invitado por Federico el Grande, y en 1752 compuso su sátira de Maupertuis, *Doctor Akakia*. La sátira disgustó a Federico, y al enrarecerse así las relaciones entre el filósofo y su real mecenas, Voltaire dejó Berlín en 1753 y se trasladó a Ginebra. Su importante *Essai sur les mœurs* apareció en 1756.

Voltaire adquirió una finca en Ferney en 1758. *Cándido* apareció en 1759, el *Tratado de la tolerancia* en 1763, el *Diccionario filosófico* en 1764, *El filósofo ignorante* en 1766, un libro sobre Bolingbroke en 1767, la *Profesión de fe teísta* en 1768. En 1778 acudió a París para el estreno de su obra *Irène*. Se le acogió con una ovación tremenda y murió poco después en la misma ciudad.

En la edición Beuchot de 1829-1834, las obras completas de Voltaire componen unos setenta volúmenes. Fue filósofo, dramaturgo, poeta, historiador y novelista. Como hombre tenía sin ninguna duda dotes sobresalientes. Una imponente dosis de sentido común. Y su llamamiento en favor de una reforma de la administración de la justicia, junto con sus esfuerzos por revelar desórdenes de la justicia —aunque su inspiración no fuera siempre clara— muestran alguna sensibilidad humana. Pero en general su carácter no fue muy admirable. Era vanidoso, vengativo, cínico y sin

escrúpulos intelectuales. Sus ataques a Maupertuis, Rousseau y otros no contribuyen a su prestigio. Pero nada de lo que podamos decir acerca de los defectos de su carácter puede anular el hecho de que Voltaire resume brillantemente en sus escritos el espíritu de la Ilustración Francesa.

En su obra acerca de los elementos de la filosofía newtoniana Voltaire sostiene que el cartesianismo conduce derechamente al spinozismo. “Conozco mucha gente a la cual el cartesianismo ha movido a no admitir más Dios que la inmensidad de las cosas, mientras que, por el contrario, no he visto newtoniano alguno que no fuera teísta en el más estricto sentido.”[26] “Toda la filosofía de Newton lleva necesariamente al conocimiento de un Ser Supremo que ha creado todas las cosas y lo ha dispuesto libremente todo.”[27] Si existe el vacío, la materia tiene que ser finita. Y si es finita, es contingente y dependiente. Además, la atracción y el movimiento no son cualidades esenciales de la materia. Por tanto, tienen que haber sido implantadas en ella por Dios.

En su *Tratado de Metafísica* Voltaire ofrece dos líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. La primera es una argumentación a partir de la causalidad final. El mundo se compara con un reloj, y Voltaire sostiene que igual que al mirar un reloj cuyas manecillas señalan la hora uno concluye que ha sido fabricado por alguien con la finalidad de contar el tiempo, así también hay que inferir de la observación de la Naturaleza que ésta ha sido hecha por un Creador inteligente. El segundo argumento parte de la contingencia según las líneas trazadas por Locke y Clarke. Pero más adelante Voltaire prescindió de este segundo argumento y se contentó con el primero. Al final del artículo sobre ateísmo de su *Diccionario filosófico* observa que “los geómetras que no son filósofos han rechazado las causas finales, pero los verdaderos filósofos las admiten. Y, como ha dicho un autor conocido, el catecismo anuncia a Dios a los niños, mientras que Newton lo demuestra para el sabio”. Y en el artículo “naturaleza” sostiene que ningún ensamblamiento casual puede dar razón de la universal armonía, o sistema. “Me llaman naturaleza, pero soy arte.”

Pero aunque Voltaire mantuvo hasta el final de su vida su creencia en la existencia de Dios, hubo un cambio en su opinión acerca de las relaciones entre el mundo y Dios. Al principio había compartido el optimismo más o menos cósmico de Leibniz y Pope. Así habla, en su obra sobre Newton, del ateo que niega a Dios por causa del mal que hay en el mundo, y luego observa que los términos *bien* y *bienestar* son equívocos. “Lo malo respecto de ti es bueno en el sistema general.”[28] ¿Y hemos de abandonar nuestra conclusión acerca de la existencia de Dios, conclusión a la cual la razón nos lleva, sólo porque los lobos devoran a los corderos y las arañas cazan a las moscas? “¿No ves, por el contrario, que esas continuas generaciones constantemente devoradas y constantemente reproducidas entran en el plan del universo?”[29]

Pero el desastroso terremoto de Lisboa de 1755 impuso vivamente el problema del mal a la atención de Voltaire. Y éste expresó su reacción a la catástrofe en su

poema sobre el desastre de Lisboa y en el *Cándido*. En el poema reafirma la libertad divina, pero en sus escritos posteriores la hace necesaria. Dios es la causa primera o suprema, que existe eternamente. Pero la noción de causa sin efecto es absurda; por lo tanto, el mundo tiene que proceder eternamente de Dios. No es una parte de Dios, y es contingente en el sentido de que depende de Él en su existencia. Pero la creación es eterna y necesaria. Y del mismo modo, como el mal es inseparable del mundo, es también necesario. Por lo tanto, depende de Dios; pero Dios no eligió el producirlo. Sólo si la creación fuera libre podríamos tomar a Dios por responsable del mal.

Atendamos al hombre. En la *Philosophie de Newton*[30] Voltaire cuenta que varias personas que habían conocido a Locke le contaron que Newton había admitido, en conversación con aquél, que nuestro conocimiento de la naturaleza no es lo bastante extenso para permitirnos afirmar la imposibilidad de que Dios conceda el don de pensar a una cosa extensa. Parece claro que Voltaire consideraba que la teoría del alma como ser sustancial inmaterial es una hipótesis innecesaria. En el artículo "alma" del Diccionario filosófico sostiene que términos como "alma espiritual" son meras palabras para encubrir nuestra ignorancia. Los griegos distinguían entre alma sensitiva y alma intelectual. Es evidente que la primera no existe, "no es sino la moción de nuestros órganos". Y la razón no puede hallar pruebas mejores en favor de la existencia del alma superior que las halladas a propósito de la del alma inferior. "Sólo por la fe se la puede conocer." En este lugar Voltaire no escribe con todas las letras que no existe un alma espiritual e inmortal, pero su opinión queda suficientemente clara en otros.

Por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico Voltaire ha variado de opinión. En su *Tratado de Metafísica*[31] defendía la realidad de la libertad apelando al testimonio inmediato de la consciencia, que se resiste a todas las objeciones teóricas. En la *Philosophie de Newton*[32] procede, en cambio, a una distinción. En ciertos asuntos triviales, en los que no hay motivo que me incline a obrar de un modo y no de otro, se puede decir que tengo libertad de indiferencia. Por ejemplo, puedo elegir entre girar a la derecha o a la izquierda, y si no tengo especial inclinación en un sentido ni especial aversión a la otra posibilidad, la elección será resultado de mi propia volición. Como es obvio, libertad de "indiferencia" se toma aquí en un sentido muy literal. En todos los demás casos, cuando somos libres tenemos la libertad que se llama espontaneidad, "o sea, que cuando tenemos motivos, nuestra voluntad está determinada por ellos. Y esos motivos son siempre el resultado final de la comprensión o del instinto".[33] En este caso la libertad se admite nominalmente, pero tras haber trazado esa distinción Voltaire pasa a decir que "todo tiene su causa, por lo tanto, tu voluntad la tiene. Y por lo tanto no se puede querer sino como consecuencia de la última idea que uno ha recibido... Por eso el prudente Locke no se aventura a pronunciar la palabra *libertad*; una voluntad libre le parece una quimera. No conoce más libertad que el poder hacer lo que uno quiere".[34] En resolución, "tenemos que admitir que es imposible contestar a las objeciones contra la libertad como no sea

mediante una vaga elocuencia; es un triste asunto acerca del cual el sabio teme incluso pensar. Sólo una reflexión puede consolarnos, a saber, que cualquiera que sea el sistema que uno adopte, cualquiera que sea el fatalismo por el cual se consideren determinadas nuestras acciones, uno obrará siempre como si fuera libre”.[35] Y en el capítulo siguiente Voltaire propone una serie de objeciones contra la libertad de indiferencia.

En su artículo “Libertad” del *Diccionario filosófico* Voltaire dice redondamente que libertad de indiferencia es “una frase sin sentido inventada por gente que tenía muy poco”. Lo que uno quiere está determinado por motivos, pero uno es libre de obrar o no obrar en el sentido de que se puede o no tener el poder de realizar la acción que se desea realizar. “La voluntad no es libre, pero lo son los actos; se es libre de obrar cuando se tiene el poder de obrar.” En el *Filósofo ignorante*,[36] Voltaire sostiene que la idea de voluntad libre es absurda, porque una voluntad libre sería una voluntad sin razón suficiente que caería fuera del curso de la naturaleza. Sería muy curioso que “un pequeño animal de cinco pies de estatura” fuera una excepción al reino universal de la ley. Obraría por azar: pero el azar no existe. “Hemos inventado esa palabra para expresar el efecto conocido de una causa desconocida”. Por lo que hace a la consciencia o sentimiento de la libertad, es perfectamente compatible con la determinación de nuestra voluntad. Lo único que muestra es que uno puede *hacer lo* que le plazca cuando tiene el poder de realizar la acción que deseaba.

Esta afirmación de determinismo no significa que Voltaire descarte la idea de ley moral. Ha expresado su acuerdo con Locke acerca de la ausencia de principios morales innatos. Pero estamos conformados por Dios de tal manera que en el curso del tiempo acabamos por ver la necesidad de la justicia. Sin duda solía Voltaire llamar la atención acerca de la variabilidad de las convicciones morales. Así por ejemplo, en el *Tratado de Metafísica*[37] observa que lo que en una región se llama virtud se llama vicio en otra, y que las reglas morales son tan variables como las lenguas y las modas. Pero al mismo tiempo “hay leyes naturales respecto de las cuales tienen que concordar todos los seres humanos en todas las partes del mundo”.[38] Dios ha facilitado al hombre ciertos sentimientos inalienables que son vínculos eternos y dan origen a las leyes fundamentales de la sociedad humana. El contenido de la ley fundamental parece muy restringido, y consiste principalmente en no ofender a los demás y en buscar lo que es agradable para uno mismo, siempre que esto no implique injuria a los semejantes. Del mismo modo que siempre mantuvo una posición deísta (o teísta, como él decía), así también Voltaire evitó las últimas consecuencias relativistas en moral. Es verdad que no era una característica de Voltaire el profundo sentimiento religioso que puede encontrarse en Pascal; ni tampoco el exaltado idealismo moral. Pero rechazaba el relativismo ético extremo igual que el ateísmo.

Hemos dicho que Voltaire adoptó una posición determinista por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico. Al mismo tiempo era un resuelto defensor de la libertad política. Al igual que Locke, creía en una doctrina de los derechos

humanos que debía ser respetada por el estado; y, al igual que Montesquieu, admiraba las condiciones de libertad existentes en Inglaterra. Pero es necesario saber qué entendía por libertad política. En primer lugar y por encima de todo pensaba en la libertad de pensamiento y de expresión. Dicho de otro modo, lo que más le preocupaba era la libertad para *los philosophes*, por lo menos para los que coincidieran con Voltaire. No era un demócrata, en el sentido de que deseara promover el poder popular. Es verdad que sostenía la tolerancia, considerada necesaria para el progreso científico y económico, y que le repugnaba el despotismo tiránico. Pero se reía de las ideas de Rousseau acerca de la igualdad, y su ideal es una monarquía benévola ilustrada por la influencia de los filósofos. Desconfiaba de los soñadores y de los idealistas; y su correspondencia muestra que en su opinión la canalla, como gustaba de llamar al pueblo, seguiría siendo siempre una canalla. Era perfectamente posible asegurar bajo la monarquía francesa mejores condiciones de libertad y tolerancia y un criterio mejor para el procedimiento judicial, siempre que se quebrantara el poder de la Iglesia y que el dogma y la superstición del Cristianismo se sustituyeran por la ilustración filosófica. Nunca pensó Voltaire que la salvación pudiera venir del pueblo ni de una insurrección violenta. Así pues, aunque sus escritos contribuyeran a preparar el terreno para la Revolución, sería un gran error pintar a Voltaire como un hombre que prevé la Revolución o la promueve conscientemente en la forma que realmente tomó. El enemigo de Voltaire no era el monarca, sino el clero. No le interesaba liberalizar la constitución en el sentido propuesto por la “separación” o “división de poderes” de Montesquieu. Hasta se puede decir que Voltaire prefería un aumento del poder de la monarquía para liberarla de influencia clerical.

Esas observaciones no deben entenderse en el sentido de que Voltaire fuera un enemigo del progreso. Por el contrario, ha sido uno de los divulgadores más influyentes de esa idea. Pero el término significaba para el reino de la razón, progreso intelectual, científico y económico más que progreso político, si es que por éste se entiende la transición a la democracia, al poder del pueblo. Pues en opinión de Voltaire el monarca ilustrado es el que más probablemente promoverá el progreso en la ciencia, la literatura y la tolerancia de las ideas.

Pese a que las teorías de Montesquieu se han estudiado en este capítulo, me propongo, en cambio, reservar las opiniones de Voltaire acerca de la historia para el capítulo dedicado al nacimiento de la filosofía de la historia.

7.Vauvenargues.

Al pensar en el período conocido por Ilustración o Edad de la Razón uno tiende naturalmente a imaginar una exaltación de la inteligencia crítica y fría. Pero fue Hume una de las más grandes figuras de la Ilustración, el que dijo que la razón es y ha de ser esclava de las pasiones, y el que identificó en el sentimiento la base de la vida moral. Y en Francia Voltaire, al que generalmente se retrata como encarnación verdadera de la inteligencia crítica y un tanto superficial, declaraba que sin las pasiones no habría progreso humano. Pues las pasiones son una fuerza motivadora del hombre; son los engranajes que ponen las máquinas en marcha.[39] Análogamente nos dice Vauvenargues que "nuestras pasiones no se distinguen de nosotros mismos; algunas de ellas son el entero fundamento y la entera sustancia de nuestra alma".[40] La verdadera naturaleza del hombre se encuentra en las pasiones, no en la razón.

Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues, nació en 1715. Desde 1733 era oficial en los ejércitos del rey; intervino en varias campañas hasta que perdió la salud. Pasó los dos últimos años de su vida en París, amigo de Voltaire. Murió en la ciudad en 1747. El año antes de morir había publicado su *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, seguida por las *Reflexiones críticas acerca de algunos poetas*. A posteriores ediciones (póstumas) se añadieron máximas y otros escritos.

El primer libro de la obra de Vauvenargues está dedicado al espíritu (*esprit*). "El objeto de este primer libro es dar a conocer por definiciones y reflexiones fundadas en experiencia las varias cualidades de los hombres que se comprenden bajo el nombre de espíritu. Los que estudian las causas físicas de dichas cualidades podrán acaso hablar de ellas con menos incertidumbre si se consigue en este libro desarrollar los efectos cuyos principios ellos estudian."[41] Vauvenargues no estaba de acuerdo con los que tendían a subrayar la igualdad de todos los espíritus. En su obra discute brevemente cierto número de cualidades que en el caso normal son recíprocamente excluyentes y originan diversos tipos de espíritu. También acentúa el concepto de genio, en el que ve una combinación de cualidades normalmente independientes. "Creo que no hay genio sin actividad. Creo que el genio depende en gran parte de nuestras pasiones. Creo que nace del encuentro de muchas cualidades diferentes y de las secretas armonías de nuestras inclinaciones con nuestras luces. Cuando falta una de esas condiciones necesarias no hay genio, o lo hay sólo imperfecto... La necesidad de ese encuentro de cualidades mutuamente independientes es aparentemente la causa de que el genio sea siempre tan escaso."[42]

En el segundo libro trata Vauvenargues de las pasiones que, "como dice el señor Locke",[43] se fundan todas en el placer y el dolor. Éstos tienen que referirse respectivamente a la perfección y la imperfección. O sea, el hombre es naturalmente aficionado a su ser, y si su ser no fuera imperfecto, sino que se desarrollara siempre sin obstáculo ni imperfección, no sentiría nunca sino placer. Pero, tal como las cosas

son, experimentamos placer o dolor, y “de la experiencia de esos dos contrarios derivamos la idea de bien y mal”.[44] Las pasiones (por lo menos las que llegan “por el órgano de la reflexión” y no son meras impresiones inmediatas de los sentidos) se fundan en “el amor del ser o de la perfección del ser, o en el sentimiento de nuestra imperfección”.[45] Hay, por ejemplo, personas en las cuales el sentimiento de su imperfección es más vivo que el de la perfección, capacidad o poder. Hay pasiones como la ansiedad, la melancolía, etc. Grandes pasiones nacen de la unión de los dos sentimientos, el de nuestra potencia y el de nuestra imperfección o debilidad. Pues “el sentimiento de nuestras miserias nos mueve a salir de nosotros mismos, y el sentimiento de nuestros recursos nos anima a actuar y nos pone en esperanza”.[46]

En el tercer libro Vauvenargues trata del bien y el mal morales. Hemos visto que la idea de bien y mal se funda en experiencias de placer y dolor. Pero gentes diferentes hallarán placer y dolor en cosas también diferentes. Diferirán, por lo tanto, sus ideas de bien y mal. “Para que la sociedad entera tome algo por bueno, esto ha de tender al beneficio de toda la sociedad. Y para que algo sea tenido por malo ha de tender a la ruina de la sociedad. Ésta es la gran característica del bien y el mal morales.”[47] Puesto que los hombres son imperfectos y no autosuficientes, necesitan la sociedad. Y la vida social acarrea la fusión del interés particular de cada cual con el interés general. “Éste es el fundamento de toda moralidad.”[48] Pero la búsqueda del bien común implica sacrificio, y no todo el mundo está espontáneamente dispuesto a realizar esos sacrificios. De aquí la necesidad de la ley.

Por lo que hace a la virtud y el vicio, “la única definición que es digna de la virtud y que fija su idea es la preferencia por el interés general respecto del personal. Y a la inversa, el sacrificio egoísta de la felicidad pública por el interés propio es la señal eterna del vicio”.[49] Mandeville puede sostener que los vicios privados son beneficios públicos y que el comercio no florecería sin avaricia y vanidad. Pero aunque eso sea verdad en cierto sentido, tiene que admitirse también que el bien producido por el vicio va siempre mezclado con grandes males. Y si se consigue contrapesar éstos y tenerlos subordinados al bien público, ello se debe a la razón y a la virtud.

Vauvenargues propone consiguientemente una interpretación utilitarista de la moralidad. Pero al igual que en su primer libro dedica mucha atención al concepto de genio, así también atiende en el tercero, con una discusión especial, al concepto de la grandeza de alma. “La grandeza de alma es un instinto sublime que mueve a los hombres hacia lo que es grande, de cualquier naturaleza que ello sea, pero les dirige hacia el bien o hacia el mal según sus pasiones, sus luces, su educación, su fortuna, etc.”[50] La grandeza de alma es pues en sí misma moralmente indiferente. Cuando va unida con el vicio es peligrosa para la sociedad (Vauvenargues menciona a Catilina), pero sigue siendo grandeza de alma. “Cuando hay grandeza la notamos pese a nosotros mismos. Siempre se ha atacado la gloria del conquistador; la gente ha

sufrido siempre por su culpa, pero siempre le ha respetado.”[51] No es sorprendente que Nietzsche, con su concepción del superhombre que se encuentra “más allá del bien y del mal”, sintiera simpatía por Vauvenargues. Pero éste; por supuesto, no estaba negando lo que había dicho acerca del carácter social de la moralidad. Estaba atendiendo simplemente a la complejidad de la naturaleza y el carácter humanos. “Hay vicios que no excluyen grandes cualidades y, consiguientemente, hay grandes cualidades que no se relacionan con la virtud. Reconozco esta verdad con tristeza... (Pero) los que pretenden que el hombre sea completamente bueno o completamente malo no conocen la naturaleza. En el hombre está todo mezclado y todo limitado, y hasta el vicio tiene en él sus límites.”[52]

Entre las *Máximas* de Vauvenargues se encuentran bastantes recuerdos obvios de Pascal. “La razón no conoce los intereses del corazón.”[53] “Los grandes pensamientos vienen del corazón.”[54] Y también encontramos en ellas la insistencia en el papel fundamental de las pasiones sobre el cual hemos llamado ya la atención. “Tal vez debamos a las pasiones las mayores excelencias del espíritu.”[55] “Las pasiones han enseñado al hombre la razón. En la infancia de todos los pueblos, igual que en la de los individuos, el sentimiento ha precedido siempre a la reflexión y ha sido su primer maestro.”[56] Tal vez valga la pena recordar este punto, puesto que fácilmente se tiende a entender la Edad de la Razón como una época en la cual el sentimiento y la pasión fueron despreciados en favor de la fría razón analítica.

No sería completamente correcto decir que Vauvenargues no fue un escritor sistemático meramente por el hecho de que su obra consta más de aforismos que de discusiones desarrolladas. En su obra acerca del espíritu humano hay una ordenación más o menos sistemática de su pensamiento. En el discurso preliminar indicaba que las circunstancias no le habían permitido realizar su plan primero. En cualquier caso, Vauvenargues se interesaba más por la distinción y la descripción de las diferentes cualidades del espíritu y de las diferentes pasiones que por la investigación de las causas de los fenómenos psíquicos, como él decía. Hemos de dirigirnos a Condillac para encontrar un estudio del modo como las operaciones y funciones mentales se derivan de un fundamento primitivo.

8.Condillac y el espíritu humano.

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) empezó la carrera del sacerdocio en el

seminario de Saint-Sulpice. Pero dejó el seminario en 1740 para dedicarse a la filosofía. De 1758 a 1767 fue tutor del hijo del duque de Parma.

La primera publicación de Condillac fue el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, 1746) que lleva claramente la huella del empirismo de Locke. Eso no significa que Condillac se haya limitado a reproducir la doctrina del filósofo inglés. Pero sí que estaba de acuerdo con los principios generales de éste, según los cuales hay que reducir las ideas complejas a ideas simples y atribuir a éstas un origen empírico.

Al discurrir el desarrollo de nuestra vida mental Condillac da gran importancia a la función desempeñada por el lenguaje. Las ideas no se fijan, por así decirlo, más que por su asociación con un signo o una palabra. Por ejemplo, cuando contemplo la hierba tengo una sensación de verde, los sentidos me transmiten una simple idea de verde. Pero esa experiencia aislada —que, por supuesto, se puede repetir indefinidamente— no se convierte en objeto de reflexión ni puede entrar en combinación con otras ideas más que por su vinculación con un signo o símbolo, que es la palabra *verde*. El material básico del conocimiento es, pues, la asociación de una idea con un signo; y en virtud precisamente de esa asociación somos capaces de desarrollar una compleja vida intelectual de acuerdo con nuestra creciente experiencia del mundo y con nuestras necesidades e intenciones. Es verdad que el lenguaje ordinario es defectuoso, porque no encontramos en él la correspondencia perfecta entre el signo y lo significado que tenemos en el lenguaje matemático. Pero, a pesar de eso, si somos seres inteligentes, capaces de reflexión, es porque poseemos el don del lenguaje.

En su *Traité des systèmes* (*Tratado de los sistemas*, 1749) Condillac somete a crítica el "espíritu de sistema" manifiesto en la filosofía de pensadores como Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Los grandes filósofos racionalistas intentaron construir sistemas procediendo a partir de los primeros principios y las definiciones. Esto se aplica particularmente a Spinoza. Pero el sistema llamado geométrico es inútil para desarrollar un conocimiento real del mundo. Un filósofo puede imaginar que sus definiciones expresan una aprehensión de las esencias, pero en realidad son arbitrarias. Propiamente, son arbitrarias a menos que se conciban como mera formulación de los sentidos en que de hecho se usan determinadas palabras. Si son más que definiciones de diccionario, por así decirlo, no pueden cumplir la función que se les asigna en los sistemas filosóficos.

Eso no significa, desde luego, que Condillac condene todos los esfuerzos por sistematizar el conocimiento. Criticar el espíritu de sistema, el intento de desarrollar una filosofía a partir de la mera razón, y de un modo apriórico, no es condenar la síntesis. Un sistema, en el sentido aceptable de la palabra, es una disposición ordenada de las partes de una ciencia, de tal modo que se manifiesten claramente las relaciones entre ellas. Sin duda habrá principios. Pero principios significará sólo, en este caso, fenómenos conocidos. De este modo Newton construyó un sistema

mediante el uso de los conocidos fenómenos de la gravitación, tomados como principio, a la luz del cual explicar fenómenos como el movimiento de los planetas y las mareas.

Ideas análogas encontramos en la *Lógica* de Condillac, que apareció póstumamente en 1780. Los grandes metafísicos del siglo XVII siguieron un método sintético tomado de la geometría, con su proceder deductivo a partir de definiciones. Y, como hemos visto, ese método no puede darnos un conocimiento real de la naturaleza. Pero el método analítico no sale nunca de la esfera de lo dado. Podemos partir de un dato confuso y analizarlo en sus distintas partes; podemos recomponer el todo de una forma sistemática. Éste es el método natural, el método que sigue el espíritu humano para desarrollar naturalmente su conocimiento. ¿Cómo llegamos, por ejemplo, a conocer un paisaje o una región? Primero tenemos una impresión confusa de ella, luego procedemos gradualmente a un conocimiento distinto de sus varios rasgos componentes y así llegamos a ver cómo esos rasgos juntos componen el todo. Al desarrollar una teoría del método no se trata de elaborar una noción *a priori* de método ideal; lo que tenemos que estudiar es cómo trabaja realmente el espíritu cuando desarrolla su conocimiento. En ese estudio se verá que no hay un método único ideal y fijo. El orden según el cual hemos de estudiar las cosas depende de nuestras necesidades y de nuestras intenciones. Y si deseamos estudiar la naturaleza, adquirir un conocimiento real de las cosas, hemos de permanecer dentro de la esfera de lo dado, dentro del orden fenoménico que nos es dado, en última instancia, en la experiencia sensible.

Condillac es sobre todo conocido por su *Traite des sensations* (*Tratado de las sensaciones,* 1754). Locke ha distinguido entre ideas de la sensación e ideas de la reflexión, admitiendo así dos fuentes de las ideas: la sensación y la reflexión o introspección. En su primera obra acerca del origen de los conocimientos humanos, Condillac había adoptado más o menos exactamente la tesis de Locke. Pero en el *Tratado de las sensaciones* rompe claramente con la teoría de Locke acerca del origen dual de las ideas. No hay más que un origen de las ideas, a saber, la sensación.

En opinión de Condillac, Locke ha tratado inadecuadamente las ideas de la reflexión, esto es, los fenómenos psíquicos. Ha analizado las ideas complejas, como las de sustancia, en ideas simples; pero admitiendo sin más las operaciones mentales del comparar, el juzgar, el querer, etc. Por eso es posible ir más allá de Locke. Hay que mostrar cómo esas operaciones mentales y esas funciones mentales son ellas mismas reducibles a la larga a sensaciones. Es verdad que no se las puede llamar a todas ellas sensaciones; pero son “sensaciones trasformadas”. Esto es; el entero edificio de la vida psíquica consta de sensaciones. Mostrar eso es la tarea que Condillac se propone en su *Tratado de las sensaciones*.

Para argumentar su tesis Condillac propone al lector que se imagine una estatua que va siendo gradualmente dotada de sentidos, empezando por el del olfato. E intenta mostrar cómo puede explicarse toda la vida mental del hombre en base a la

hipótesis de que esa vida nace de las sensaciones. La analogía de la estatua es un tanto artificial. Pero lo que Condillac desea es que su lector se imagine completamente desprovisto de conocimiento y que reconstruya con él sus operaciones mentales sobre la base de sensaciones elementales. Su planteamiento del problema del origen de nuestras ideas fue estimulado por los datos suministrados por la experiencia de ciegos de nacimiento felizmente operados de cataratas por Cheselden, el cirujano de Londres, así como por el estudio de la psicología de los sordomudos por Diderot. En el *Tratado de las sensaciones*,[57] Condillac habla con cierta extensión de los datos suministrados por una de las operaciones de Cheselden.

Uno de los rasgos principales del tratado es el modo como Condillac intenta mostrar que cada sentido, tomado separadamente, puede engendrar todas las facultades. Tomemos, por ejemplo, un hombre (representado por una estatua) cuyo ámbito de conocimiento se limite al sentido del olfato. “Si damos a la estatua una rosa para que la huela, para nosotros se trata de una estatua oliendo una rosa, pero para ella misma no hay más que olor de rosa.”[58] O sea, el hombre no tendrá idea ni de la materia, ni de cosas externas, ni de su propio cuerpo. Para su propia consciencia él mismo no será más que una sensación de olor. Supongamos que el hombre no tiene más que esa sensación, el olor de una rosa. Esto es “atención”. Cuando se retira la rosa queda una impresión, más o menos fuerte según la mayor o menor intensidad de la atención. Aquí tenemos el nacimiento de la memoria. La atención a la sensación pasada es la memoria, un mero modo de sentir, pues. Supongamos luego que el hombre, tras haber olido repetidamente los perfumes de rosas y claveles, huele una rosa. Su atención pasiva queda dividida entre los recuerdos de los perfumes de rosas y claveles. Entonces tenemos una comparación, que consiste en prestar atención a dos ideas al mismo tiempo. Y “donde hay comparación hay juicio... Un juicio no es sino la percepción de una relación entre dos ideas que se comparan”.[59] Y si el hombre, al tener presente una sensación desagradable de olor, recuerda una pasada sensación agradable, tenemos la imaginación. Pues la memoria y la imaginación no difieren en cualidad. Además, el hombre puede formar ideas, particulares y abstractas. Algunos olores son agradables, otros son desagradables. Si el hombre adquiere la costumbre de separar las ideas de satisfacción e insatisfacción de sus varias modificaciones particulares, poseerá ideas abstractas. Análogamente puede formar ideas de números al recordar varias sensaciones sucesivas distintas.

Ahora bien, toda sensación de olor es agradable o desagradable. Y si el hombre que ahora experimenta una sensación desagradable recuerda una pasada sensación agradable siente la necesidad de volver a alcanzar el anterior estado, más feliz. Esto suscita el deseo. Pues “el deseo no es sino la acción de esas facultades cuando se dirigen a las cosas cuya necesidad sentimos”.[60] Y un deseo que expulse a los demás o llegue a ser, al menos, dominante es una pasión. Así llegamos a las pasiones de amor y odio. “La estatua ama un olor agradable que tiene o desea tener. Y odia el olor desagradable que le molesta.”[61] Además, si la estatua recuerda que el deseo que

ahora experimenta ha sido seguido en otras ocasiones por satisfacción, pensará que puede satisfacer su deseo. Y en este caso se dice que quiere, que ejerce la voluntad. “Pues por *voluntad* entendemos un deseo absoluto, o sea, como pensando que la cosa deseada está en nuestro poder.”[62]

Así intenta mostrar Condillac que todas las operaciones mentales pueden derivarse de la sensación de olor. Está claro que si consideramos nuestras facultades y nuestras operaciones como meras sensaciones de olor transformadas, su campo será muy limitado. Y lo mismo podemos decir de la autoconsciencia de un hombre limitado al sentido del olfato. “Su Yo (el de la estatua) no es sino la colección de las sensaciones que experimenta y de las que la memoria le recuerda.”[63] Sin embargo, “aunque con un solo sentido, el entendimiento tiene tantas facultades como con los cinco juntos”.[64] (“Entendimiento” es aquí, simplemente, el nombre aplicado a las facultades cognoscitivas en su conjunto.)

Luego considera el oído, el tacto y la vista. Condillac sostiene que aunque la combinación del olfato, el oído, el tacto y la vista multiplican los objetos de la atención humana, los deseos y los placeres, no produce, en cambio, un juicio de exterioridad. La estatua “seguirá sin ver más que sí misma... No sospechará que deba su modificación a causas externas... Ni siquiera sabe que tiene un cuerpo”.[65] Dicho de otro modo: el sentido del tacto es el responsable verdadero del juicio de exterioridad. Las ideas de Condillac han variado algo en este punto. En la primera edición del *Tratado de las sensaciones* consideraba que el conocimiento de la exterioridad es independiente del movimiento. Pero en la segunda edición admitía que la noción de exterioridad no nace con independencia del movimiento. De todos modos, el tacto sigue siendo la causa primaria de la noción. Cuando un niño se pasa la mano por el cuerpo “se siente a sí mismo en todas las partes del cuerpo”.[66] “Pero al tocar un cuerpo ajeno el Yo que se siente modificado en la mano no se siente modificado en el cuerpo ajeno. El yo no recibe del cuerpo ajeno la respuesta que recibe de la mano. Por lo tanto, la estatua juzga que estos modos están todos fuera de ella.”[67] Cuando el tacto se une gradualmente a los demás sentidos, el hombre va descubriendo sus propios órganos de los sentidos y juzga que las sensaciones de olor, sonido, etc., son causadas por objetos externos. Por ejemplo, tocando una rosa y acercándola o alejándola de la cara, un hombre puede llegar a formar juicios acerca del órgano del olfato y acerca de la causa externa de sus sensaciones de olor. Análogamente, sólo mediante combinación con el tacto puede aprender la vista a ver la distancia, el tamaño y el movimiento. Nos hemos acostumbrado de tal modo a estimar el tamaño, la forma, la distancia y la situación por medio de la vista que nos inclinamos naturalmente a creer que esos juicios se deben simplemente a la visión. Pero no es así.

Tal vez valga la pena notar de paso un cambio de opinión de Condillac entre la publicación de su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* y su *Tratado de las sensaciones*. En la primera obra parece mantener que el vínculo entre la idea y

el signo o símbolo es necesario para la comprensión. En la segunda obra se ha modificado el punto de vista. Al tratar, por ejemplo, el hombre limitado al sentido del olfato Condillac admite que ese hombre puede tener alguna idea de número. Puede tener las ideas de uno y uno y uno. Pero según Condillac "la memoria no capta con distinción cuatro unidades a la vez. Más allá de tres no presenta sino una muchedumbre indeterminada... Lo que nos ha enseñado a ampliar nuestro punto de vista es el arte del cifrado".[68] De este modo en el *Tratado* Condillac sostiene que la comprensión y el uso de ideas son anteriores al lenguaje, aunque el lenguaje es necesario para el desarrollo de nuestra vida mental más allá de un estadio rudimentario.

El resultado del *Tratado* es que "en el orden natural todo conocimiento surge de sensaciones".[69] Todas las operaciones mentales del hombre, incluso las que generalmente se consideran superiores, se pueden explicar como "sensaciones transformadas". De este modo pensaba Condillac haber dado un preciso paso más allá de Locke. Este último había pensado que las facultades del alma son cualidades innatas; no había sospechado que pudieran originarse en la sensación misma. Acaso pueda objetarse que la formulación de Condillac no es suficientemente exacta, pues Locke había insinuado que nunca se ha mostrado que sea imposible para Dios el conceder a la materia la facultad de pensar. Pero en la práctica Locke se había dedicado a analizar y reducir a sus fundamentos empíricos las ideas a las cuales se aplican nuestras facultades; y no hizo lo mismo con las facultades o funciones psíquicas.

Ahora bien: en su *Essay Concerning Human Understanding*[70] Locke había sostenido que la voluntad está determinada por "un malestar del espíritu debido a la necesidad de algún bien ausente". Malestar o agitación es lo que "determina la voluntad de las sucesivas acciones voluntarias de las que se compone la mayor parte de nuestras vidas y por las que llegamos a fines diferentes por vías diferentes".[71] Condillac desarrolló y amplió el campo de esta idea. Así en el *Extrait raisonné* que añadió a posteriores ediciones del *Tratado de las sensaciones* sostuvo que la "inquietud (*inquiétude*) es el primer principio que nos da los hábitos del tacto, la vista, el oído, el sentir, el gusto, la comparación, el juicio, la reflexión, el deseo, el amor, el temor, la esperanza, y que, en una palabra, la inquietud da nacimiento a todos los hábitos del espíritu y del cuerpo". Por lo tanto, todos los fenómenos psíquicos dependen de la inquietud, la cual no es tanto anticipación de un bien cuanto malestar o falta de calma en ciertas condiciones. Por todo eso puede tal vez decirse que Condillac da un fundamento "voluntarista" al entero proceso por el cual se desarrolla la vida mental. La atención tiene que explicarse por relación a la necesidad sentida; y la memoria está dirigida por el apetito y el deseo, más que por mera asociación mecánica de ideas. En su *Traité des animaux*[72] Condillac precisa que en su opinión el orden de nuestras ideas depende en última instancia de la necesidad o el interés. Se trata, sin duda de una teoría fecunda. Daría sus frutos más tarde en la

interpretación voluntarista de la vida intelectual del hombre que se encuentra, por ejemplo, en Schopenhauer.

La teoría de Condillac, la tesis de que las operaciones mentales son sensaciones trasformadas, parece indicar a primera vista una posición materialista. Y esta impresión aumenta por su costumbre de hablar de las “facultades” del alma como de funciones derivadas de la sensación, lo cual puede entenderse en el sentido de que el alma humana es ella misma material. ¿No añade, además, que el hombre no es sino la suma de sus adquisiciones? “Al darle (a la estatua) nuevos modos de ser y nuevas sensaciones hemos visto que formaba deseos, que aprendía por la experiencia a regularlos y satisfacerlos, y que pasaba de necesidades a necesidades, de conocimientos a conocimientos, de placeres a placeres. Por lo tanto, la estatua no es sino la suma de todo lo que ha adquirido. ¿No puede ocurrir lo mismo con el hombre?”[73] El hombre puede ser la suma de sus adquisiciones; y éstas son sensaciones trasformadas.

Me parece difícil negar que la teoría de Condillac haya contribuido a promover una visión materialista, pues tuvo su influencia sobre los autores materialistas. Pero Condillac mismo no fue un materialista. No lo era, por de pronto, en el sentido del que sostiene que sólo existen los cuerpos y sus modificaciones. Pues no sólo afirmó la existencia de Dios como causa suprema, sino que también mantuvo la teoría de un alma inmaterial, espiritual. No pretendió reducir el alma a un haz de sensaciones. Más bien presupuso el alma como simple centro de unidad, e intentó sobre esa base reconstruir su actividad según la hipótesis de que todos los fenómenos psíquicos son en última instancia derivables de sensaciones. Es, sin duda, discutible que su análisis reductivo y su aceptación de un alma humana espiritual se compadezcan bien. Pero, en cualquier caso, es inexacto describir a Condillac como materialista.

En segundo lugar, el mismo Condillac dejó como cuestión irresuelta la de si existen o no cosas extensas. Como hemos visto, decía al principio que el tacto nos garantiza la exterioridad. Pero pronto se dio cuenta de que explicar el modo como surge la idea de exterioridad no es lo mismo que probar que existen cosas externas. Si queremos decir que los sonidos, los olores, los tactos y los colores no existen en los objetos mismos, también tenemos que decir que la extensión no existe en ellos. Tal vez sean los objetos extensos, sonoros, táctiles, olorosos y coloreados; pero tal vez no lo sean. “No sostengo ninguna de las dos opiniones, y espero que alguien pruebe que los objetos son lo que nos parecen ser o que son otra cosa.”[74] Puede objetarse que si no hay extensión, entonces no hay objetos; pero esa objeción es falsa. “Todo lo que razonablemente podríamos inferir sería que los objetos son existencias que ocasionan sensaciones en nosotros, y que tienen propiedades acerca de las cuales carecemos de conocimiento cierto.”[75] Lejos, pues, de ser un materialista dogmático, Condillac deja incluso la puerta abierta a una hipótesis inmaterialista, aunque tampoco la afirme.

Puede añadirse que Condillac no admitió que su explicación de la vida mental del

hombre implicara un determinismo estricto. Añadió en apéndice a su *Tratado de las sensaciones* una disertación acerca de la libertad en la cual discute esta cuestión.

9.Helvecio y la concepción del hombre.

El intento por Condillac de mostrar que todos los fenómenos psíquicos son sensaciones transformadas fue proseguido por Claude Adrien Helvétius (1715-1771) en su obra *De l'esprit* (*Del espíritu*, 1758). Helvecio descendía de una familia de médicos cuyo nombre originario, Schweizer [Suizo], se había latinizado. Durante algún tiempo ocupó el cargo de *fermier général*, pero la oposición desencadenada por su libro sobre el espíritu le imposibilitó el seguir en el servicio del rey. Y así vivió en general tranquilamente en su finca, aparte de visitar Inglaterra y Berlín. Su libro acerca del hombre (*De l'homme, de ses facultes et de son éducation*) se publicó postumamente en 1772. Helvecio reduce a sensación o percepción sensible todas las potencias del entendimiento humano. Se ha sostenido comúnmente que el hombre posee facultades que trascienden el nivel de los sentidos. Mas esa teoría es falsa. Tómese el juicio, por ejemplo. Juzgar es percibir semejanzas y desemejanzas entre ideas particulares. Si juzgo que el rojo es diferente del amarillo, lo que hago en realidad es percibir que al color llamado "rojo" me afecta los ojos de forma diferente que el color llamado "amarillo". Por lo tanto, juzgar es simplemente percibir.

Este proceso de análisis reductivo se aplica también a la vida ética del hombre. El amor propio es la base universal de la conducta humana, y se orienta a la adquisición de placer. "Los hombres se aman a sí mismos; todos ellos desean ser felices y piensan que su felicidad sería completa si tuvieran el poder suficiente para procurarse toda suerte de placer. Así el amor del poder nace del amor del placer."[76] Los fenómenos del tipo del amor del poder son secundarios, son simples transformaciones del fundamental amor del placer. "El único motivo del hombre es la sensibilidad corpórea."[77] Hasta virtudes como las de liberalidad y benevolencia se pueden reducir al amor propio, o sea, al amor del placer. "¿Qué es un hombre benévolo? Es un hombre en el cual un espectáculo de miseria produce una sensación dolorosa."[78] A la larga el hombre benévolo aspira a suprimir o paliar la miseria y la desgracia humanas simplemente porque le producen sensaciones desagradables.

Sobre la base de esa cruda psicología reductiva levanta Helvecio una teoría utilitarista de la moralidad. Los hombres de sociedades diferentes sostienen opiniones

morales diferentes y atribuyen significaciones diversas a palabras tales como *bien* y *virtud*. Y éste es el hecho que introduce tanta confusión en las discusiones. Antes de entrar en discusiones de ética deberíamos empezar por fijar las significaciones de las palabras. Y "una vez definidas las palabras las cuestiones se resuelven casi nada más plantearlas".[79] Más ¿no serán esas definiciones arbitrarias? No, dice Helvecio, si son hombres libres los que las hacen. "Inglaterra es tal vez el único país de Europa del cual el universo puede esperar y recibir ese beneficio."[80] Presupuesta la libertad de pensamiento, el sentido común de la humanidad hallará expresión en un acuerdo acerca de las significaciones propias de los términos éticos. "La verdadera virtud se tiene por tal en todas las edades y en todos los países. Debería darse el nombre de virtud a las acciones que son útiles al público y concordes con el general interés."[81] Por lo tanto, aunque el propio interés es el movimiento fundamental y universal de la conducta, el interés público, la utilidad pública, es la norma de la moralidad.

Y Helvecio intenta mostrar cómo es psicológicamente posible el servicio al interés común. Por ejemplo, si se enseña a un niño a ponerse en el lugar del pobre y desgraciado, sentirá impresiones dolorosas, y el amor de sí mismo le estimulará a desear que se mitigue la miseria. En el curso del tiempo la fuerza de la asociación formará un hábito de impulsos y conducta benevolentes. Así pues, aunque el amor propio sea la base de toda la conducta, el altruismo es psicológicamente posible.

Esas consideraciones sugieren que la educación es de la mayor importancia para formar los hábitos de conducta. Helvecio es, efectivamente, uno de los adelantados y promotores de la teoría moral utilitarista, pero una especial característica de sus escritos es la insistencia en la fuerza de la educación. "La educación puede hacerlo todo" y "la educación nos hace ser lo que somos".[82] Pero la institución de un buen sistema educativo tropieza con serios obstáculos. En primer lugar el clero, y, en segundo lugar, el hecho de que la mayoría de los gobiernos son imperfectos o malos. No podemos tener un buen sistema de educación, mientras no se quebrante el poder del clero y no se realicé un buen sistema de gobierno, con su buena legislación correspondiente. El primer y único principio de la moralidad es: "el bien público es la ley suprema".[83] Pocos gobiernos se comportan de acuerdo con esa ley. Pero "toda reforma importante de la parte moral de la educación supone una reforma de las leyes y la forma de gobierno".[84]

A la luz de esas ideas lanza Helvecio su poderoso ataque contra el despotismo político. En el prólogo al *Del Hombre* habla del despotismo que ha sometido a Francia y dice que "es característico del poder despótico el extinguir el genio y la virtud".[85] Al hablar de la muy desigual distribución de la riqueza nacional observa que "es una locura hacerse la ilusión de una distribución igual entre hombres sometidos a un poder arbitrario".[86] Sólo en un país libre puede conseguirse una redistribución gradual y más equitativa de la riqueza nacional. Podemos por lo tanto decir que Helvecio fue mucho más reformador político que Voltaire; se interesaba

mucho más que éste por el derrocamiento del despotismo y el bienestar del pueblo. Por esta razón puede ser citado por los escritores izquierdistas como un verdadero precursor.

Helvecio es incansable en sus ataques no sólo al clero, particularmente al católico, sino también a la religión “de misterios” o revelada, que considera dañina para los intereses de la sociedad. Es verdad que cuando se le acusó de impiedad replicó que no había negado un solo dogma del cristianismo. Pero sus escritos permiten ver con toda evidencia que no estaba seriamente dispuesto a aceptar más que alguna forma de religión natural, o deísmo. Y el contenido de esa religión se interpreta en función de la moralidad más que en función de creencia teológica alguna. “La voluntad de Dios, justo y bueno, es que los hijos de la Tierra sean felices y gocen de todo placer compatible con el bien público. Ésta es la verdadera religión, la que la filosofía debía revelar al mundo.”[87] O “la moralidad fundada en verdaderos principios es la única religión natural verdadera”.[88]

Difícilmente podrá decirse que Helvecio fue un filósofo profundo. Su reducción de todas las funciones psíquicas a la sensación es grosera, y en ética no ha dado ningún análisis detallado en defensa de sus ideas. Esas deficiencias eran evidentes para otros pensadores de la Ilustración Francesa. Diderot, por ejemplo, se oponía a la tendencia niveladora de Helvecio y a su explicación de todos los impulsos morales como egoísmo velado. Pero a pesar de ello el análisis reductivo de Helvecio, su insistencia en la ilustración intelectual y el poder de la educación y sus ataques a la Iglesia y al Estado hacen de él un representante de algunos importantes aspectos de la filosofía francesa del siglo XVIII, aunque sea una exageración presentarle como el pensador más típico del período.

Capítulo II
La Ilustración francesa
II.

1.La Enciclopedia: Diderot y d'Alembert.

El gran depósito literario de las ideas y los ideales de la Ilustración Francesa fue la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*. *La Enciclopedia*, sugerida por una traducción francesa de la *Cyclopaedia* o *Dictionary* de Chambers, fue dirigida por Diderot y d'Alembert. El primer volumen apareció en 1751, y el segundo al año siguiente. El gobierno intentó entonces detener la obra por perjudicial a la autoridad real y a la religión. Pero en 1757 habían aparecido ya siete volúmenes. En 1758 d'Alembert se retiró de la dirección y el gobierno francés intensificó su oposición a la obra. Pero Diderot consiguió autorización para seguir adelante con la condición de no publicar ningún volumen más hasta que estuviera completa toda la obra. En 1765 aparecieron los diez volúmenes finales (8-17), junto con el cuarto volumen de grabados, el primero de los cuales se había publicado en 1762. Aparecieron más tarde otros volúmenes de grabados, y en Ámsterdam se imprimió un suplemento en cinco volúmenes más dos de índices. La primera edición completa de la *Enciclopedia* (1751-1780) constaba de treinta y cinco volúmenes. Hubo varias ediciones extranjeras.

Aparte de toda discusión acerca de las opiniones expresadas en los artículos, la *Enciclopedia*, como libremente reconocen sus directores, dejaba mucho que desear. Los artículos varían mucho en calidad y criterios, y no hay supervisión ni coordinación editoriales. Dicho de otro modo, no podemos esperar hallar en esa obra la concisión, la concentración en torno a información factual precisa y clara, la coordinación sistemática y la ordenación que se encuentran en las enciclopedias modernas. Pero a pesar de todos sus defectos la *Enciclopedia* era una obra de suma importancia. Pues su objetivo no consistía sólo en suministrar información factual a los lectores y servir de útil instrumento de referencia, sino también en guiar y dar forma a la opinión. Ésta es precisamente la causa por la cual su publicación tropezó con tantos obstáculos. Y es que la *Enciclopedia* era enemiga a la vez de la Iglesia y del sistema político existente. Es verdad que la redacción de los artículos procedió con prudencia, pero la actitud general de los colaboradores quedaba perfectamente

clara. La *Enciclopedia* era un gigantesco manifiesto escrito por librepensadores y racionalistas, y su importancia radicaba en su aspecto ideológico, más que en algún valor permanente como enciclopedia en el sentido moderno del término.

Diderot y d'Alembert se rodearon de colaboradores que coincidían cuando se trataba, por ejemplo, de atacar a la Iglesia y la religión revelada, pero que diferían considerablemente ante otras cuestiones. Así, por ejemplo, algunos artículos eran de Voltaire el deísta, pese a que éste, cuando pensaba que la prudencia se lo aconsejaba, solía negar con toda falsedad sus relaciones con la Enciclopedia. Otro colaborador fue el declarado materialista d'Holbach, y la asociación de Helvecio no debió tampoco de recomendar la obra a los ojos de las autoridades eclesiásticas. También se contaban entre los colaboradores Montesquieu y el economista Turgot.

D'Holbach se estudiará en la sección dedicada al materialismo, mientras que las ideas de Turgot se discutirán al final de este capítulo. En la presente sección me limito a Diderot y d'Alembert.

a) Denis Diderot (1713-1784) era, como Voltaire, alumno del colegio jesuítico de Louis-le-Grand. Y también, como Voltaire, se vio influido por el pensamiento inglés y tradujo al francés algunos libros ingleses. Estaba entre ellos el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), traducción de *Inquiry Concerning Virtue and Merit* de Shaftesbury, con notas del propio Diderot. Como ya hemos visto, la idea de la *Enciclopedia*, que es la obra de su vida, le fue sugerida por la *Cyclopaedia* de Chambers. En 1746 publicó en La Haya las *Pensées philosophiques* y en 1749, en Londres, la *Lettre sur les aveugles á l'usage de ceux qui voient*. Las opiniones que expresa le valieron unos meses de cárcel en Vincennes, tras lo cual se dedicó a la dirección de la *Enciclopedia*. En 1754 aparecieron en Londres sus *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Unos cuantos ensayos, entre ellos el *Entretien* entre d'Alembert et Diderot y *Le reve* de d'Alembert, no se publicaron durante su vida. Diderot no era nada rico, y en alguna ocasión se encontró en situación económica muy difícil. La emperatriz Catalina de Rusia acudió en su ayuda, y en 1773 Diderot se trasladó a San Petersburgo, donde pasó algunos meses, con frecuentes discusiones filosóficas con su benefactora. Diderot era un conversador celebrado.

Diderot no tuvo un sistema fijo de filosofía. Su pensamiento no se detuvo nunca. No podemos decir, por ejemplo, que fuera deísta, ateo ni panteísta, pues su posición cambió al respecto. Cuando escribía las *Pensées philosophiques* era un deísta; y al año siguiente escribió (1747) un ensayo acerca de la suficiencia de la religión natural, el cual no se publicó hasta 1770. Las religiones históricas, como el judaísmo y el cristianismo, son recíprocamente excluyentes e intolerantes. Son productos de la superstición. Empezaron en determinados períodos de la historia y todas ellas perecerán. Pero todas las religiones históricas presuponen la religión natural, única que ha existido siempre, que une a los hombres en vez de separarlos y que se basa en el testimonio que Dios ha impreso en nosotros, no en el testimonio de seres humanos supersticiosos. Pero en un ulterior estadio de su desarrollo Diderot abandonó el

deísmo para adoptar el ateísmo, y exhortó a los hombres a liberarse del yugo de la religión. El deísmo había cortado doce cabezas a la hidra de la religión; pero todas las demás volverían a crecer partiendo de la que había quedado. El único remedio posible consiste en eliminar totalmente toda superstición. Más tarde, sin embargo, Diderot propuso una forma de panteísmo naturalista. Todas las partes de la naturaleza forman en última instancia un individuo, el Todo.

Análogamente, la fluidez de su pensamiento impide afirmar o negar tajantemente que Diderot fuera un materialista. En su artículo de la *Enciclopedia* acerca de Locke se refiere a la indicación del filósofo inglés según la cual no sería imposible para Dios conferir a la materia la capacidad de pensar, y considera evidentemente que ese pensamiento se desarrollaría a partir de la sensibilidad. En el *Entretien* entre d'Alembert et Diderot, escrito en 1769, ha dado expresión más clara a una interpretación materialista del hombre. Los hombres y los animales son en realidad de la misma naturaleza, aunque sus organizaciones son diferentes. Las diferencias en cuanto a capacidad cognoscitiva e inteligencia son simples resultados de la diferente organización física. Análogas ideas aparecen en *Le reve* de d'Alembert, donde se supone que todos los fenómenos psíquicos son reducibles a bases fisiológicas, y que el sentimiento de la libertad es ilusorio. Diderot estaba sin duda influido por la teoría de Condillac acerca de la importancia de la sensación en la vida psíquica del hombre; pero criticó el sensismo de Condillac basándose en que el análisis de este último era insuficiente. Tenemos que considerar, más allá de la sensación, su base fisiológica. Y es interesante saber que Diderot ayudó a d'Holbach en la composición del *Systéme de la nature* (1770), abierta exposición de materialismo, aunque no hay que exagerar la influencia de este autor en el pensamiento de Diderot. Al mismo tiempo podemos encontrar en Diderot una tendencia al panpsiquismo. Siente mucha admiración por Leibniz, al que elogia en la *Enciclopedia*. Y más tarde atribuye percepción a los átomos, cosa que corresponde a las mónadas de Leibniz. En ciertas combinaciones esos átomos constituyen organismos animales en los cuales surge la consciencia sobre la base del continuo formado por los átomos.

El fluido carácter de la interpretación de la naturaleza y el hombre por Diderot está relacionado con su insistencia en el método experimental para la ciencia y la filosofía. En su obra *De la interpretación de la naturaleza* declaraba —equivocándose, por supuesto— que la ciencia matemática se detendría pronto y que en menos de un siglo no quedarían en Europa ni tres grandes geómetras. Su convicción era que la matemática está limitada por sus conceptos, producidos por ella misma, y es incapaz de darnos trato directo con realidad concreta. Esa familiaridad no puede obtenerse más que mediante el uso del método experimental, por el nuevo planteamiento científico que es un rival triunfante no sólo de la metafísica, sino también de la matemática. Una vez nos ponemos a estudiar la naturaleza misma, descubrimos que es cambiante y elástica, rica en posibilidades nuevas, caracterizada por la diversidad y la heterogeneidad. ¿Quién conoce todas las especies que han

precedido a las nuestras? ¿Quién conoce las especies que seguirán a las nuestras? Todo cambia; no hay dos átomos ni dos moléculas que sean perfectamente iguales; sólo el todo infinito es permanente. El orden de la naturaleza no es estático, sino que perpetuamente nace de nuevo. Por lo tanto, no podemos dar una interpretación permanente de la naturaleza sobre la base de nuestros esquemas conceptuales y nuestras clasificaciones. Y una de las primeras necesidades del pensamiento consiste en mantenerse abierto a nuevos puntos de vista y a nuevos aspectos de la realidad empírica.

Algunos historiadores han subrayado la discrepancia entre los elementos materialistas del pensamiento de Diderot y su idealismo ético. Por una parte, su materialismo elimina la libertad y parece considerar inútiles y absurdos el arrepentimiento y el remordimiento. Por otra parte, se reprochaba el haber escrito su temprana novela erótica *Bijoux indiscrets* y sostenía los ideales de autosacrificio, benevolencia y humanidad. No tenía simpatías por los materialistas que unían la profesión de materialismo y ateísmo con bajos ideales morales; y se oponía al intento de Helvecio de explicar todos los impulsos e ideales morales por un egoísmo disimulado. Él afirmaba por su parte la existencia de leyes inmutables de moralidad natural. Y como crítico de arte proclamaba la libre actividad creadora del artista.

Pero aunque podemos estar de acuerdo con Rosenkranz cuando éste dice, en su obra sobre Diderot, que hay una incoherencia entre el materialismo del filósofo y su ética, Diderot mismo no vio en ello incoherencia alguna. En su opinión no hay ninguna relación esencial entre los ideales éticos y la creencia en un alma espiritual. El que el pensamiento se derive de actividades psíquicas más rudimentarias no implica la negación de elevados ideales morales. En su artículo sobre Locke en la *Enciclopedia,* al que ya hemos aludido, Diderot se pregunta qué diferencia hay entre que la naturaleza piense y que no piense. ¿Cómo podría eso afectar a la idea de justicia o injusticia?” No se sigue ninguna mala consecuencia moral de la teoría de que el pensamiento surge a partir de la sensibilidad. Pues el hombre sigue siendo lo que es y se le juzga según las intenciones buenas o malas a las que dedica su capacidad, no según que su pensamiento sea una creación original o algo que nace de la sensibilidad. Dicho con lenguaje moderno: Diderot, que anticipó la teoría evolucionista de Lamarck, afirma que la hipótesis de la evolución no afecta a la validez de los ideales morales del hombre.

Diderot se ha formado en parte sus ideas éticas bajo la influencia de los escritos de Shaftesbury. Pero esas ideas no estaban rígidamente fijadas, salvo en el sentido de que siempre contaron con los ideales de benevolencia y humanidad. Sostuvo la idea “racionalista” de leyes morales inmutables. Pero veía la base de esas leyes en la naturaleza del hombre, o sea, en la unidad orgánica de los impulsos, las pasiones y los apetitos del hombre, no en órdenes *a priori* de la razón. Y era hostil al ideal ascético, por considerarlo contrario a naturaleza. Dicho de otro modo: aunque Diderot siguió sosteniendo la idea de ley natural, acentuó la base empírica y la eficacia

pragmática de esa idea para promover el bien común si se la compara con la ética teológica.

b) Jean le Rond d’Alembert (1717-1783) era un hijo natural abandonado por sus padres. Debía su nombre, Jean le Rond o Lerond, al hecho de haber sido encontrado cerca de la iglesia de Saint Jean le Rond de París. Él mismo se añadió el apellido. Lo crió la mujer de un vidriero llamado Rousseau; pero su verdadero padre, un cierto Chevalier Destouches, pagaba una renta anual que le permitió estudiar.

En 1738 d’Alembert entró en el orden de los abogados, pero no ejerció la profesión. Se dedicó a la medicina; pero al poco tiempo renunció también a esa profesión y decidió dedicarse enteramente a la matemática. Presentó varios trabajos a la Academia de Ciencias, entre ellos su *Mémoire sur le calcul integral* (1739), y en 1741 ingresó como miembro en dicha academia. Su obra matemática y científica es de importancia considerable. En 1741 publicó su *Mémoire sur la refraction des corps solides*, y en 1743 su *Traité de dynamique*. En este tratado desarrolla lo que todavía hoy se conoce con el nombre de “principio de d’Alembert”; en 1744 aplicó ese principio en su *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*. Luego descubrió el cálculo de diferencias parciales y lo aplicó en sus *Réflexions sur la cause genérale des vents* (1747), coronadas por la Academia Prusiana. Hemos de citar aún, de entre otros escritos, el *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides* (1752) y las *Recherches sur différents points importants du systéme du monde* (1754-17S6).

Como hemos visto, d’Alembert colaboró con Diderot en la edición de la *Enciclopedia*, de cuyo *Discours préliminaire* es autor. Escribió cierto número de artículos para la obra, principalmente sobre temas matemáticos, pero no sólo sobre ellos. En 1758 dejó de colaborar, irritado por las dificultades y la oposición oficial. En 1752 había publicado los *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie*, y en 1759 había aparecido su *Essai sur les éléments de philosophie*. En 1763 visitó Berlín, pero rehusó la oferta de Federico el Grande de que presidiera la Academia, igual que el año anterior había rechazado la invitación de Catalina de Rusia que le proponía ser tutor de su hijo, sobre una base económica muy generosa. D’Alembert era amigo de David Hume, que le tenía en alta estima por su carácter moral y su capacidad, y le dejó a su muerte un legado de 200 libras. Matemático y científico antes que nada, d’Alembert estuvo menos expuesto que los demás enciclopedistas a las sospechas y los ataques; en 1755 había sido nombrado miembro del instituto de Bolonia a propuesta del papa Benedicto XIV.

En su discurso preliminar a la *Enciclopedia* d’Alembert declara que Locke es el creador de la filosofía científica y ocupa una posición correspondiente a la de Newton en física. Y en los *Elementos de filosofía* afirma que el siglo XVIII es el siglo de la filosofía en un sentido particular. La filosofía de la naturaleza ha experimentado una revolución y casi todos los demás campos del conocimiento han hecho progresos y tomado formas nuevas. “Desde los principios de las ciencias seculares hasta los fundamentos de la revelación religiosa, desde la metafísica hasta las cuestiones de

gusto, desde la música hasta la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta: los asuntos mercantiles, desde las leyes de los príncipes hasta las de los pueblos, desde la ley natural hasta las arbitrarias leyes de las naciones... todo se ha discutido y analizado, o mencionado al menos. El fruto o la consecuencia de esa general efervescencia de los espíritus ha consistido en arrojar nueva luz sobre ciertas cosas, y nuevas sombras sobre otras, del mismo modo que el efecto de la marea consiste en dejar algunas cosas en la playa y arrastrar consigo otras."[89]

Eso no significa que para d'Alembert el progreso intelectual consista simplemente, ni siquiera primariamente, en la mera acumulación de hechos nuevos. D'Alembert mantiene, de un modo que recuerda a Descartes, que todas las ciencias juntas son el despliegue de la inteligencia humana. Y subraya la función de la unificación. Supone que el sistema de los fenómenos es homogéneo y uniforme, y que el objetivo del conocimiento científico consiste en mostrar la unidad y la coherencia de ese sistema a la luz de los principios que ejemplifica.

Pero hay que entender adecuadamente este punto. D'Alembert no se interesa por principios metafísicos. Ni se dedica a averiguar las esencias de las cosas en un sentido metafísico. Las teorías y las especulaciones metafísicas nos conducen a antinomias y acaban en el escepticismo; no son una fuente de conocimiento. No podemos saber el por qué y el para qué de las cosas. Ni siquiera podemos saber que hay un mundo externo; pero éste es un asunto de instinto, más que de conocimiento teorético. Y no es en absoluto necesario resolverlo teoréticamente para los fines de la filosofía científica; lo mismo ocurre con los demás problemas de esta clase. No hay diferencia alguna para nosotros, por ejemplo, entre que podamos penetrar en las esencias de los cuerpos y que no lo podamos, "siempre que, suponiendo la materia tal como la concebimos, podamos deducir de propiedades consideradas primitivas otras propiedades secundarias que percibimos en la materia, y siempre que el sistema general de los fenómenos, uniforme y continuo, no nos manifieste en ningún lugar una contradicción".[90] Deducir fenómenos de principios no es deducir datos empíricos de principios metafísicos o esencias metafísicas; es deducir propiedades secundarias observadas de otras propiedades observadas que se consideran más primitivas. La tarea de la filosofía científica consiste en describir y correlatar fenómenos de un modo sistemático, más que en explicarlos en sentido metafísico. Cuando intentamos hacer esto último, nos salimos de los límites de lo que propiamente se puede llamar conocimiento.

Por lo tanto, podemos decir que d'Alembert ha sido un precursor del positivismo. La ciencia no necesita cualidades o sustancias ocultas, ni teorías o explicaciones metafísicas. La filosofía, al igual que la ciencia, se ocupa sólo de fenómenos, aunque considere un campo de fenómenos más amplio que el estudiado por el especialista de alguna rama de la ciencia. Eso no significa, desde luego, que el filósofo de la naturaleza no tenga que ocuparse de explicar nada en ningún sentido. Sobre la base de la experiencia sensible ha de formar definiciones claras y podrá deducir

conclusiones verificables. Pero no puede ir más allá del ámbito de los fenómenos o de lo empíricamente verificable, salvo que desee entrar en una esfera en la que no se puede conseguir conocimiento seguro. La metafísica tiene que convertirse en una ciencia de hechos o seguir siendo el terreno de las ilusiones. El estudio de la historia de las opiniones muestra cómo los hombres han desarrollado teorías meramente probables y cómo en algunos casos la probabilidad se ha convertido, por así decirlo, en verdad, una vez verificada mediante paciente investigación. De este modo el estudio de la historia de las ciencias sugiere puntos de vista para la ulterior investigación y para teorías que hay que contrastar empíricamente.

Podemos ver en la teoría moral de d'Alembert el mismo interés por separar la ética de la teología y la metafísica que se da comúnmente en todos los filósofos del período. La moralidad es la consciencia de nuestro deber respecto del semejante nuestro. Todos los principios de la moralidad convergen hacia el mismo fin, a saber, mostrarnos la íntima conexión que hay entre nuestro verdadero interés y la realización de nuestro deber social. La tarea del filósofo moral consiste en poner en claro al hombre su lugar en la sociedad y su deber en utilizar su capacidad al servicio del bien y la felicidad comunes.

No podemos legítimamente llamar materialista a d'Alembert. Él se abstuvo de pronunciarse acerca de la naturaleza última de las cosas y desconfió de los materialistas y mecanicistas dogmáticos. Aparte de su importancia como matemático, el rasgo más saliente del pensamiento de d'Alembert es probablemente la insistencia en la metodología positivista. Al igual que Diderot, pensaba que el progreso podía considerarse prácticamente garantizado, en el sentido de que la ilustración intelectual acarrearía sin más el progreso social y moral. Pero estaba profundamente influido por Newton y el método experimental en su concepción del desarrollo intelectual y científico. Su pensamiento se movía en el terreno abierto por el avance científico de la época, más que en el marco de la controversia acerca de la naturaleza en última instancia espiritual o material de la realidad.

2.El materialismo: La Mettrie, d' Holbach y Cabanis

Hubo, sin embargo, explícitos materialistas en el período de la Ilustración Francesa; en esta sección se dirá algo acerca de La Mettrie, d'Holbach y Cabanis.

a) Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) era un médico al que la observación en su propia persona de los efectos de la fiebre sobre el espíritu y el pensamiento

movió a estudiar las relaciones entre los factores fisiológicos y las operaciones psíquicas. Su *Histoire naturelle de l'âme* apareció en 1745, y al año siguiente La Mettrie fue desterrado de Francia. En 1748 publicó en *Leyden l'homme machine,* y el mismo año fue desterrado de Holanda; buscó entonces refugio en la corte de Federico el Grande. *L'homme* plante apareció en Potsdam en 1748.

En su *Historia natural del alma* (más tarde citada con el título *Tratado del alma*), La Mettrie sostiene que la vida psíquica del hombre, intelectual y volitiva, nace de las sensaciones y se desarrolla por la educación. Donde no hay sentidos no hay ideas; cuantos menos sentidos, menos ideas; y cuando hay poca educación o instrucción, hay pobreza de ideas. El alma o el espíritu depende esencialmente de una organización física, y su historia natural se tiene que estudiar mediante la observación exacta de los procesos fisiológicos. Los sentidos, dice La Mettrie, son sus filósofos. La teoría de un alma espiritual intrínsecamente independiente del cuerpo es una hipótesis innecesaria.

En el *Hombre máquina* La Mettrie apela a la descripción cartesiana del cuerpo vivo como máquina. Pero en su opinión Descartes no tenía fundamento para afirmar el dualismo, o sea, para considerar al hombre como un compuesto de sustancia pensante, inmaterial y libre, y sustancia extensa, el cuerpo. Debería haber aplicado su interpretación del organismo físico al hombre entero. Al mismo tiempo, La Mettrie difiere considerablemente de Descartes en su idea de la materia. Para La Mettrie la materia no es mera extensión, sino que posee también capacidad de movimiento y de sensación. Al menos la materia organizada posee un principio de movimiento que la diferencia de la materia inorgánica y la sensación nace del movimiento. Podemos ser incapaces de explicar o de entender detalladamente esa procedencia, pero es que tampoco podemos entender detalladamente la materia misma ni sus propiedades básicas. Es suficiente con que la observación nos garantice que el movimiento, el principio de la materia organizada, nace efectivamente. Dado el principio del movimiento pueden surgir no sólo la sensación, sino también todas las demás formas de vida psíquica. O sea: todas las formas de la vida dependen en última instancia de formas diferentes de organización física. Desde luego que la analogía de la máquina no es plenamente adecuada para describir al hombre. También podemos usar la analogía de la planta (por eso escribió *L'homme plante*). Pero eso no significa que haya en la naturaleza niveles diferentes. Hay diferencias de grado, no de clase.

En cuestiones de religión La Mettrie profesaba un agnosticismo completo. Pero se le consideraba ateo. Intentó radicalizar aún más la tesis de Bayle según la cual un estado compuesto de ateos es perfectamente posible, añadiendo que es además deseable. La religión, dicho de otro modo, no sólo es completamente independiente de la moralidad, sino también hostil a ella. Por lo que hace a las ideas éticas de La Mettrie, su naturaleza queda suficientemente indicada por el título de su obra *El arte de gozar*, o *La escuela de la voluptuosidad*.[91] No poseía el idealismo moral de Diderot. Dicho sea de paso, esa obra fue uno de los muchos tratados publicados

durante el siglo XVIII y que representaban las opiniones del círculo de los llamados “libertinos”, aunque las tesis expresadas iban desde la acentuación del placer sensorial, que es característica de La Mettrie, hasta programas de goce mucho más refinados e intelectualizados.

b) Los escritos de La Mettrie influyeron mucho, pero la principal formulación de una posición materialista fue el *Système de la nature oti des lois du monde physique et du monde moral* (1770) del barón Paul von Holbach (1723-1789). Nacido en Alemania, vivía en París, por lo que generalmente se le conoce como d’Holbach. Su casa de París era centro de reunión de los *philosophes*; allí les acogían con pródiga hospitalidad el barón y su esposa, la cual, dicho sea de paso, no simpatizaba con la filosofía de su marido. Cuando estaba en París, Hume participaba en aquellas reuniones, aunque no se interesaba por el dogmático ateísmo de d’Holbach. Expresó varias veces su afecto por el barón, pero de entre los miembros del círculo prefería a d’Alembert. Horace Walpole, en cambio, que no tenía ningún amor a los filósofos, observa en sus cartas[92] que había dejado de ir a las comidas de d’Holbach y que “absurdo por absurdo, prefiero los jesuitas a los filósofos”.

Según d’Holbach Descartes erraba en considerar que la materia es por sí misma inerte y que el movimiento tiene que añadírsele desde fuera, por así decirlo. El movimiento se sigue necesariamente de la esencia de la materia, esto es, de la naturaleza de los átomos que componen en última instancia las cosas. También erraba Descartes al pensar que la materia es toda de la misma clase. El principio leibniziano de los indiscernibles contiene mucha más verdad que la noción cartesiana de la homogeneidad de la materia. Y hay diferentes clases de movimiento, y cada cosa tiene sus propias leyes del mismo, inevitablemente observadas.

Las cosas, tal como empíricamente las conocemos, constan de diferentes organizaciones de átomos, y sus comportamientos difieren de acuerdo con sus diversas estructuras. Por todas partes hallamos los fenómenos de atracción y repulsión, pero en la esfera humana estos fenómenos toman la forma del amor y el odio. Además, cada cosa aspira a mantenerse en el ser. Y también el hombre está movido por el amor propio o interés propio. Pero eso no excluye el interés por el bienestar de la sociedad. D’Holbach era radicalmente materialista y determinista, pero no proponía una vida egoísta. Se le conocía un carácter humano y benévolo, y entre las obras anónimas que se le atribuyen se encuentra el *Systéme social ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londres 1773) y *La morale universelle* (Amsterdam 1776).

La teoría de un determinado sistema de la naturaleza en el cual el movimiento no es un elemento extraño, sino una propiedad esencial de las cosas, le parecía a d’Holbach suficiente para excluir toda necesidad de postular a Dios o seres supramundanos cualesquiera. El orden o sistema del mundo no es resultado de un plan divino, sino efecto de la naturaleza de las cosas y de sus leyes inmanentes. Pero d’Holbach no estaba en modo alguno satisfecho con profesar el agnosticismo y decir

que la hipótesis religiosa, como la llamaba Hume, es innecesaria. En su opinión la religión es enemiga de la felicidad y el progreso humanos. En un célebre pasaje del segundo libro del *Sistema de la naturaleza* declara que la ignorancia y el miedo crearon los dioses, que la imaginación, el entusiasmo o el engaño han adornado o desfigurado sus imágenes, que la debilidad los adora, la credulidad los conserva y la tiranía sostiene la fe en ellos porque sirve a sus propios fines. La fe en Dios, lejos de hacer a los hombres felices, aumenta su ansiedad y su miedo.

Por lo tanto, si fuera posible derribar ese poderoso instrumento de la tiranía política que es la religión, sería mucho más fácil asegurar el desarrollo de un sistema social racional en lugar del sistema responsable de tanto sufrimiento y tanta miseria. D’Holbach fue en sus escritos por regla general más abierto en la denuncia del *ancien régime* que sus colegas. Pero rechazaba la revolución como solución de los problemas políticos, y en su *Sistema social* declaraba que la revolución es peor que la enfermedad que se supone cura.

Se ha dicho alguna vez que en su *Sistema de la naturaleza* d’Holbach combinó y llevó hasta el extremo las diferentes tendencias de los ilustrados franceses. La tesis es verdad hasta cierto punto. Pero las ideas de d’Holbach resultaban demasiado radicales para muchos de sus colegas filosóficos. Voltaire, por ejemplo, denunció la obra por atea. Y en Alemania, Federico el Grande llamó la atención acerca de algo que él consideraba como una contradicción manifiesta. Según d’Holbach, los seres humanos están tan sometidos al determinismo como las demás cosas. Y, sin embargo, no vacila en denunciar a los sacerdotes y los gobiernos con apasionadas palabras, ni en reclamar un nuevo orden social, formas de hablar que no tienen sentido más que si los hombres son libres y es posible elogiarlos o denunciarlos razonablemente por sus acciones.

Hay, por último, una valoración muchas veces citada de la obra de d’Holbach desde un punto de vista muy diferente. En *Wahrheit und Dichtung* (libro XI) Goethe habla de sus estudios en Estrasburgo y observa que por mera curiosidad él y sus amigos echaron un vistazo al *Sistema de la naturaleza*. “No pudimos entender que se considerara peligroso un libro así. A nosotros nos pareció tan gris, tan nebuloso y cadavérico que nos era difícil soportar su presencia y nos producía escalofríos como un espectro.” Para Goethe el libro de d’Holbach arranca a la naturaleza y a la vida todo lo que tienen de precioso.

c) Una expresión particularmente cruda del materialismo se puede encontrar en los escritos de Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) médico autor de los *Rapports du physique et du moral de l’homme*. Cabanis resumió sus tesis en la frase *les nerfs, voila tout l’homme*, y declaró que el cerebro segrega pensamiento igual que el hígado segrega bilis. Podía objetarse que en este caso no habría más que diferentes clases de secreción, y que resultaría difícil decidir cuál de ellas posee mejor valor veritativo. Pero sería erróneo suponer que toda la Ilustración Francesa ha de estimarse a la luz de las groseras afirmaciones de materialistas como Cabanis. Hasta

perderemos de vista la significación de la misma corriente materialista si sólo atendemos a esas formulaciones. Pues su importancia se encuentra en su aspecto programático, más que en el dogmatismo contra el cual protestaron d’Alembert y otros. Su importancia a largo plazo reside en su aspecto de programa para estudiar las conexiones entre los fenómenos fisiológicos y los psicológicos, no en su reducción dogmática de los últimos a los primeros.

Cabanis sostenía que su concentración sobre las bases fisiológicas de la vida psíquica no implicaba un materialismo metafísico. Por lo que hace a las causas últimas profesaba, en efecto, el agnosticismo. Pero en su opinión la moralidad ha de separarse drásticamente de presupuestos metafísicos y teológicos y conseguir una base firme en el estudio científico del hombre. Una de sus aportaciones a ese estudio es su insistencia en la unidad de la vida del hombre. Asi, por ejemplo, le parece impropio hablar, con Condillac, de atribuir tal o cual sentido a una estatua. Los sentidos son interdependientes y están además íntimamente relacionados con otras funciones orgánicas.

3.La historia natural: Buffon, Robinet y Bonnet.

Diderot ha dicho alguna vez que en ciertas circunstancias no hay despilfarro mayor que la preocupación por el método. Eso vale especialmente, según él, de la historia natural en general y de la botánica en particular. Diderot no pretendía, desde luego, que sea posible estudiar provechosamente una ciencia de un modo puramente casual. Pero sí que no hacemos más que perder el tiempo cuando intentamos descubrir algún método universal que sea aplicable a todas las ciencias. Es absurdo, por ejemplo, suponer que el método aplicable en matemática es aplicable también en botánica. La forma del método y de la sistematización que es adecuada en el estudio de la botánica tiene que derivarse del especial carácter del tema de esta ciencia.

Al afirmar ese punto de vista Diderot estaba más o menos influido por los primeros volúmenes de la *Histoire naturelle genérale et particulière* (1749-1788) de Buffon.

a) En sus consideraciones introductorias a la obra recién mencionada, Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) sostiene que es un gran error hacerse un ideal de método científico e intentar luego violentar todas las ramas de la investigación científica para que entren en el marco de ese método. Por ejemplo, en matemática fijamos con claridad la significación de nuestros símbolos y podemos proceder

deductivamente, desplegando las implicaciones de nuestro punto de partida; pero no podemos hacer eso cuando nos ocupamos de la naturaleza existente y no, como en matemática, de nuestros conceptos o de la significación de símbolos, determinada por nosotros mismos. La verdad es diferente en matemáticas de lo que es en las ciencias naturales. En estas últimas tenemos que partir de la observación de los fenómenos, y sólo sobre la base de la observación podemos llegar a conclusiones generales con la ayuda de analogías. Al final podemos ver cómo los hechos particulares se relacionan unos con otros y cómo las verdades universales se ejemplifican en esos hechos particulares. Pero no podemos utilizar el método deductivo de la matemática. Buffon estaba encargado del Jardín del Rey, y es claro que lo que dice se aplica con particular fuerza en el campo de la botánica.

La recusación por Buffon de toda concepción rígida de un método científico ideal de aplicación universal se acompaña con el rechazo también de la idea de que los organismos se puedan clasificar en especies separadas unas de otras por rígidos límites. Hasta Linneo se había equivocado en este punto durante sus estudios de botánica, pues había seleccionado arbitrariamente ciertas características de las plantas como claves clasificatorias, y el hecho es que no podemos entender la naturaleza de ese modo. En la naturaleza hay continuidad, transiciones graduales, no tipos rígidamente fijados. Dicho de otro modo: Buffon sustituye la idea de una jerarquía de clases claramente delimitadas por el concepto de una serie o cadena de clases en cada una de las cuales los miembros se reúnen según el parentesco observado. No rechazaba completamente la noción de clase o especie, pero la especie debía entenderse simplemente como un grupo de individuos más parecidos entre ellos, en virtud de las características observadas, que parecidos a otras cosas. Es erróneo suponer que nuestra clasificación exprese la aprehensión de esencias fijas. Podemos decir, si así lo deseamos, que Buffon entendía la clasificación al modo de lo que Locke había llamado “esencia nominal”. Pero su tema capital es que hemos de obedecer a la naturaleza observada y mantener elásticos nuestros conceptos clasificatorios, en vez de construir un fijo esquema conceptual y forzar la naturaleza para que encaje en él. Si sólo tuviéramos que ocuparnos de nuestras ideas o definiciones y de sus consecuencias, ese procedimiento violento sería adecuado. Pero en botánica, por ejemplo, hemos de atender al conocimiento de la realidad, no a un sistema ideal semejante al de la matemática.

Es probablemente correcto decir que las opiniones de Buffon han ayudado algo a preparar el camino a la teoría de la evolución. Pero, de todos modos, no es lícito inferir de su idea de !a serie o cadena de las especies que Buffon fuera ya un evolucionista. Lo que él pensaba es que hay numerosos tipos de organismos que nacen en una serie continua en la medida en que las condiciones externas posibilitan su supervivencia. Pero no ha afirmado nunca que una especie atraviese un proceso de trasformación hasta dar en otra. Más bien pensaba en una especie de arquetipo ideal de la cosa viva, el cual representaría la unidad del plan divino y podría tomar un

indeterminado número de formas concretas posibles. Y aunque esos tipos concretos no sean fijos ni rígidos, la creación de cada uno de ellos es un acto especial.

b) La idea de serie aparece también en los escritos de Jean-Baptiste Robinet (1735-1820). Para él la naturaleza se encuentra con el problema de realizar de la manera más perfecta posible las tres funciones vitales de la alimentación, el crecimiento y la reproducción, las cuales se dan en cierto sentido en toda materia. La solución de la naturaleza a ese problema se encuentra en el hombre, el cual es, por lo tanto, la culminación de la serie en el mundo material. Pero podemos también imaginar una gradual liberación de actividad —nota esencial de la sustancia— respecto de la materia y de cualquiera dependencia de órganos materiales. Y esta concepción nos lleva a la idea de inteligencia pura.

c) Pero la teoría de una serie puramente lineal presenta considerables dificultades. Charles Bonnet (1720-1793) sugirió que la naturaleza puede producir líneas principales en las series, y éstas a su vez líneas subordinadas. El naturalista y viajero alemán Peter Simón Pallas (1741-1811) llega ya a la analogía del árbol con sus diversas ramas. Pero en Buffon mismo se encuentra la analogía de la red.

4.El dinamismo de Boscovich.

El jesuita Roger Joseph Boscovich (1711-1787) no se puede considerar, desde luego, como un filósofo de la Ilustración, si por Ilustración se entiende un movimiento opuesto a la religión sobrenatural. Pero el término no se debe usar en ese restringido sentido. Es verdad que estamos estudiando la Ilustración Francesa, y Boscovich, que había nacido en Ragusa, no era francés. Pero durante diez años (1773-1783) trabajó como director de óptica de la marina, en París; y en cualquier caso éste es el lugar más adecuado en este libro para hacer unas pocas observaciones a su respecto.

En 1740 Boscovich fue nombrado profesor de matemática en el Colegio Romano (la actual Universidad Gregoriana), y mientras desempeñaba ese cargo publicó ensayos acerca de varios temas matemáticos y astronómicos. En 1758 publicó en Viena su *Philosophiae naturalis theoria*, redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Durante una estancia en Inglaterra fue nombrado *fellow* de la *Royal Society*, y en 1769 ésta le invitó a emprender un viaje a California para observar el paso de Venus; Boscovich no pudo aceptar a causa de que el gobierno español había expulsado a los jesuítas de todos sus territorios. En 1785, tras volver de París a Italia,

publicó las *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam*, en cinco volúmenes. Entre otras obras podemos mencionar sus *Elementa universae matheseos* (1754).

En opinión de Boscovich no hay contacto real entre dos cuerpos. La teoría newtoniana de la gravitación ha mostrado que acción es acción a distancia. Por lo tanto, no podemos seguir pensando que el movimiento o la energía se comuniquen por contacto inmediato. Lo que tenemos que postular es átomos que se atraen y repelen los unos a los otros, sin tocarse realmente nunca. Cada átomo tiene una posición en el espacio y posee una fuerza potencial, en el sentido de que dos átomos cualesquiera se atraen o se repelen entre ellos. Para cualquier distancia superior a una dada, esta fuerza es una atracción que varia en razón inversa del cuadrado de la distancia. En el caso de distancias menores la fuerza es atracción en un caso y repulsión en otro. En esta zona las leyes que regulan la atracción y la repulsión no se han descubierto todavía, aunque según Boscovich al disminuir la distancia más allá de todo límite la fuerza de repulsión aumenta ilimitadamente. Por lo tanto, dos átomos no pueden nunca estar en contacto inmediato. Sin duda hay sistemas de átomos, pero ningún sistema puede ocupar el mismo espacio que otro, pues cuando un sistema se aproxima a otro hay un punto en el cual la repulsión entre los átomos de los dos sistemas crece hasta tal punto que no puede ser vencida. No es necesario decir que Boscovich no sostenía que los átomos fueran la única realidad. Estaba hablando sólo de los cuerpos y quería mostrar la aplicación de su teoría del atomismo dinámico a los problemas de mecánica y física.

5.Los fisiócratas: Quesnay y Turgot.

Los enciclopedistas estaban animados por la idea del progreso manifiesto en el crecimiento de las ciencias y en la correspondiente liberación respecto de la superstición. La ilustración del espíritu iría acompañada por un aumento de la tolerancia y por la reforma política y social. La idea de progreso aparece también en las teorías del grupo de economistas franceses del siglo XVIII conocidos por "fisiócratas”. El nombre fue inventado por Dupont de Nemours (1739-1817), que pertenecía al grupo. Los fisiócratas se llamaron inicialmente economistas, pero ese nombre especial (compuesto con las palabras griegas *physis*, naturaleza y *kratein*, gobernar, dominar) es adecuado porque llama la atención acerca de su tesis principal. Ésta dice que hay leyes económicas naturales, y que el progreso económico depende de que permitamos que esas leyes funcionen sin restricción.

Se sigue de esa posición que el gobierno tiene que intervenir lo menos posible en los asuntos económicos. La sociedad se basa en un contrato por el cual el individuo se somete a la limitación de su libertad natural en la medida en que el ejercicio de ésta es incompatible con los derechos de otros individuos. Y el gobierno debe limitarse a garantizar el cumplimiento de ese contrato. Si intenta interferirse en el campo de la economía, restringiendo, por ejemplo, la concurrencia, o manteniendo privilegios y monopolios, interferirá en realidad con la operación de la "ley natural". Y ningún bien puede derivarse de esa interferencia: la naturaleza es más sabia.

Eso no significa que los fisiócratas fueran demócratas entusiastas, en el sentido de promotores celosos de la idea de gobierno popular. Por el contrario, tendían a considerar que el despotismo ilustrado era el mejor instrumento para realizar su política. Las doctrinas de no interferencia y *laissez-faire* se prestaban, sin embargo, a servir en sentido revolucionario como parte de una reivindicación general de libertad; y así fueron usadas efectivamente. Pero ni Quesnay ni Turgot, por ejemplo, pueden considerarse abogados de la revolución ni de la sustitución del gobierno monárquico por un poder popular.

a) François Quesnay (1694-1774) estudió medicina y cirugía y fue médico de Luis XV. Pero en la corte se dedicó al estudio de la economía, de modo que el grupo de los fisiócratas se centró en torno suyo y de Jean de Gournay (1712-1759). Quesnay escribió algunos artículos de tema económico para la *Enciclopedia*. Publicó también, entre otros escritos, unas *Máximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758), y aquel mismo año el *Tablean économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully*.

La riqueza nacional depende, según Quesnay, de la productividad agrícola. Los únicos trabajos realmente productivos son los que aumentan la cantidad de materias primas. Y la riqueza nacional es el exceso de esos productos respecto de su coste de producción. La manufactura y el comercio se limitan a dar nuevas formas a la riqueza ya producida (pues entre las materias primas se encuentran, por ejemplo, los metales) y a transferir la riqueza de unas manos a otras. Son, por lo tanto, "estériles", no "productivos", aunque eso no quiere decir que no sean útiles.

Por lo tanto coincide el interés del propietario de la tierra con el interés de la sociedad. Cuanto mayor la producción agrícola, tanto mayor la riqueza nacional. O, como decía Quesnay: a campesinos pobres reino pobre, y a reino pobre rey pobre. Por lo tanto, el aumento del "producto neto" ha de ser el objetivo del economista práctico. El comercio distribuye la riqueza, pero las clases comerciantes y manufactureras ganan a costa de la nación, y el bien común requiere que esos costes se reduzcan lo más posible. Las rentas del estado dependen del producto neto de la agricultura, y han de proceder de un impuesto sobre la tierra.

No todos los fisiócratas compartían esa acentuación de la producción agrícola frente a la industria y al comercio; pero la tesis era característica de algunos miembros destacados del grupo. Adam Smith, que conoció a Quesnay durante su

visita a París en 1764-1766, le tenía en alta consideración, pero, aunque en alguna medida le influyeron los fisiócratas, no estaba de acuerdo con la descripción de la industria y el comercio como actividades “estériles”.

b) Anne Robert Jacques Turgot, barón de Laune (1727-1781) empezó estudios religiosos, pero los abandonó antes de ordenarse; luego ocupó varios cargos del parlamento y la administración. Era amigo de Voltaire y conoció también a Quesnay, Gournay, Dupont de Nemours y otros economistas de la escuela fisiocrática. Además de interesarse por las reformas económicas escribió varios ensayos y artículos, algunos de ellos para la *Enciclopedia*. En 1770 escribió sus *Leitres sur la liberté du comtnerce des grains* y en 1776 publicó en un volumen sus *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses,* que habían aparecido ya en 1769-1770 en un periódico. En 1774 fue nombrado ministro de marina, y poco después intendente general. En este último cargo, equivalente al de ministro de hacienda, consiguió aumentar el crédito nacional. Contó primero con el apoyo del rey, pero sus planes de abolir los privilegios, someter todas las clases a los impuestos y proclamar el libre comercio del trigo le acarrearon muchos enemigos, al mismo tiempo que sus proyectos de sistema educativo y de ayuda a los pobres resultaron ya demasiado para el mismo rey. En 1776 se vio obligado a dimitir. Durante el resto de su vida se dedicó al estudio.

Como economista Turgot comparte las ideas de Quesnay acerca de la tierra como única fuente de riqueza y acerca de la necesidad de una libertad completa en la industria y el comercio. Pero no era meramente un economista. En su artículo sobre existencia para la *Enciclopedia*, por ejemplo, desarrolla toda una interpretación positivista. Lo dado es una multiplicidad de fenómenos, las relaciones mutuas entre los cuales cambian constantemente. Pero en algunos grupos hay relaciones de coordinación relativamente persistentes. Uno de esos grupos es lo que llamamos el yo o mismidad, un grupo particular de percepciones relacionadas con percepciones o sentimientos de placer o dolor. Afirmar la existencia del mundo externo es afirmar que otros grupos de fenómenos, inmediatamente dados o postulados, se encuentran en relaciones espaciales o causales con el yo. Por lo tanto, existencia significa para nosotros existencia como sujeto o para un sujeto en el sistema de relaciones espaciales y causales. La cuestión de qué es la existencia en sí misma o la de qué cosas existentes hay fuera del sistema de relaciones espacio-temporales y causales no es una cuestión que podamos resolver. Dicho de otro modo: no podemos resolver problemas metafísicos. La ciencia se ocupa de la descripción de los fenómenos, no de “cuestiones últimas”.

Turgot tiene importancia en el desarrollo de la interpretación positivista de la historia. A diferencia de lo que ocurre en la historia animal, en la historia humana hay progreso, en el sentido de que los logros intelectuales de una generación son recogidos, ampliados y rebasados por la siguiente. En cada período cultural podemos hallar cierto esquema recurrente. Pero, en general, el avance intelectual de la especie

humana pasa por tres fases principales, la religiosa, la filosófica o metafísica y la científica. En esta tercera fase las ciencias matemáticas y naturales triunfan sobre la metafísica especulativa y ponen los fundamentos de un posterior avance científico y de nuevas formas de vida social y económica. De este modo anticipa Turgot la interpretación de la historia que expondría Auguste Comte durante el siglo siguiente. Y aunque desde el punto de vista de la economía hay que clasificar a Turgot junto con Quesnay y los demás fisiócratas, desde el punto de vista filosófico, que es más amplio, es posible clasificarle junto con los directores de la *Enciclopedia*, d'Alembert y Diderot.

6.Observaciones finales.

La Ilustración Francesa se identifica casi a menudo con el rotundo materialismo y las polémicas antirreligiosas de hombres como Helvecio, La Mettrie y d'Holbach. La tendencia a hacerlo así tiene causas comprensibles, y sin duda es ése, en efecto, un aspecto real de la filosofía francesa del siglo XVIII. Pero el espíritu del movimiento queda probablemente mejor representado globalmente por hombres como d'Alembert, Diderot y Turgot, los cuales tendían más bien a abstenerse de pronunciamientos dogmáticos acerca de la realidad última, y esperaban que el progreso científico y el incremento de la tolerancia aportaran formas nuevas y más racionales de vida social y política. No hay duda de que la filosofía francesa del siglo XVIII ha ayudado a preparar el camino a la Revolución; pero los filósofos mismos no aspiraban a una revolución sangrienta, sino más bien a la difusión del conocimiento, y, por medio de ella, a la reforma social. No estoy diciendo con esto que los puntos de vista doctrinales de *les philosophes* fueran buenos, ni que yo coincida con su punto de vista antimetafísico. Pero sí que es un error contemplarlos simplemente a la luz del materialismo dogmático de algunos de entre ellos. Como ya se ha indicado, hacerlo así es pasar por alto e ignorar el aspecto programático de su obra, el programa que se proponía ampliar todo lo que fuera posible la esfera del conocimiento empíricamente verificado. Dejando aparte las formulaciones crudas y groseras, los filósofos ilustrados se interesan en realidad, y por ejemplo, por el desarrollo de la psicología y la biología empíricas, por el de los estudios sociológicos y por el de la economía política. En el siglo siguiente los idealistas sintieron la necesidad de reconciliar y sintetizar las visiones religiosa, metafísica y científica. Pero ese ideal presuponía, como es obvio, la presencia del punto de vista científico y positivista; los filósofos

del siglo XVIII han tenido mucha importancia en la producción de ese punto de vista. Como lo comprendieron los idealistas del siglo XIX, el punto de vista científico no había de negarse, sino que se trataba de modificarlo mediante su incorporación en una síntesis más amplia. Eso aparte de la cuestión de si han tenido éxito o no en la construcción de tal síntesis.

Capítulo III
Rousseau — I.

1.Vida y escritos.

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712; era hijo de un relojero. En 1725 empezó con un grabador un aprendizaje que había de durar cinco años, pero escapó al poco tiempo. El cura de Confignon, un pueblo próximo a Ginebra, presentó el muchacho a la baronesa de Warens, que iba a tener una importante participación en su vida. Bajo su influencia Rousseau se convirtió al catolicismo, y en 1728 ingresó en un hospicio para catecúmenos, institución de la que ha dado un desfavorable retrato en sus *Confessions*. Tras un período de viajes y existencia desordenada volvió junto a madame de Warens en 1731. Más tarde ha idealizado como episodio idílico su vida con ella, en Chambery primero y luego en Les Charmettes. En este período se esforzó Rousseau por compensar mediante la lectura las deficiencias de su primera educación asistemática.

De 1738 a 1740 Rousseau trabajó como tutor de los hijos de un Monsieur de Mably; en esa época conoció a Condillac. En 1742 se dirigió a París, pero ya en 1743 estaba en Venecia como secretario del nuevo embajador francés, el conde de Montaigu. Los dos hombres no se entendían bien, de modo que al año siguiente Rousseau, despedido por insolencia, se encontraba de nuevo en París. En 1745 vio por vez primera a Voltaire, y en 1749 Diderot le encargó los artículos de música para la *Enciclopedia*. También le introdujeron en el salón de d'Holbach. Aquel mismo año la Academia de Dijon ofreció un premio para el mejor ensayo acerca de la cuestión de si el progreso de las artes y de las ciencias ha tendido a purificar o a corromper la moralidad. *El Discurso sobre las artes y las ciencias* de Rousseau ganó el premio y se publicó en 1750. Su autor se convertía de repente en un hombre famoso. Pero puesto que se había decidido por un ataque a la civilización y a sus efectos corruptores sobre el hombre, sus opiniones chocaron, naturalmente, con las de *les philosophes*, que se opusieron enérgicamente a ellas, y así se produjo una batalla de palabras. Rousseau tendía ya a una ruptura con el círculo de d'Holbach. No obstante, y a pesar de la oposición, se decidió a concurrir a otro premio ofrecido por la Academia de Dijon, esta vez acerca de la cuestión del origen de la desigualdad entre los hombres, y de si está autorizada por la ley natural. Su *Discurso sobre el origen y fundamento de la*

desigualdad entre los hombres no obtuvo el premio, pero se publicó en 1758. Encontramos en él una imagen del hombre natural, u hombre en estado de naturaleza, esto es, del hombre despojado de los atributos y añadidos de la civilización. El hombre es bueno por naturaleza, pero la civilización ha acarreado desigualdad y una legión de males consecuentes. Aquel mismo año de 1755 se imprimía en la *Enciclopedia* el artículo de Rousseau sobre economía política. El artículo apareció en separata en 1758 con el título de *Discurso sobre la economía política*. En este ensayo aparece por vez primera la idea de voluntad general.

Rousseau se encontraba a disgusto viviendo en París, como se refleja en sus dos primeros discursos. Pensaba a menudo en su ciudad natal. En 1754 volvió las espaldas a la capital francesa y se dirigió a Ginebra. Allí volvió a la iglesia protestante. Pero el cambio no significó ninguna renovación religiosa. Como el mismo Rousseau ha observado, si sus amigos filósofos de París habían hecho algo por él, ese algo era la destrucción de toda fe que hubiera tenido en el dogma católico. Su principal razón para volver al protestantismo fue, como él mismo reconoció, el deseo de volver a adquirir la ciudadanía ginebrina. Pero el filósofo no permaneció mucho tiempo en Ginebra. De vuelta a París en octubre de 1754 envió un ejemplar de su *Discurso sobre la desigualdad* a Voltaire, el cual le escribió agradeciéndole el envío de “su nuevo libro contra la especie humana”.

De 1756 a 1762 Rousseau vivió retirado en Montmorency. Fue un período de gran actividad literaria. En 1758 escribió la *Lettre á d’Alembert sur les spectacles*, que se refiere al artículo de la *Enciclopedia* acerca de Ginebra en el cual d’Alembert había criticado la prohibición ginebrina de los espectáculos teatrales. El año 1762 vio la publicación de *La Nouvelle Hcloise*, la novela de Rousseau. Y en 1762 aparecieron no sólo su famosa *obra Du contrat social* (*Contrato Social*), sino también el *Émile*, su libro acerca de la educación. En esta época Rousseau había roto ya con Diderot. Su ruptura decisiva con *les philosophes* se expresó en las Lettres morales, que no se publicaron, sin embargo, hasta 1861.

Como consecuencia de la publicación del *Contrato Social* y del *Émile*, Rousseau tuvo que refugiarse en Suiza. Pero también en Ginebra fue hostil la reacción a sus obras, de modo que en 1763 Rousseau renunció formalmente a la ciudadanía ginebrina. En 1765 partió para Berlín, pero ya en camino decidió cambiar de destino y pasar a Inglaterra; en enero de 1766 atravesó el canal con David Hume, que le había ofrecido refugio en Inglaterra. No se puede decir que la visita fuera un éxito. Ya entonces Rousseau, siempre hipersensible y suspicaz, sufría de manía persecutoria, y se convenció de que Hume se había confabulado con sus enemigos. Hume, sin poder comprender el patológico estado de Rousseau, se enfadó sobremanera, sobre todo porque él mientras tanto había estado intentando conseguir una pensión real para el amigo; por eso, pese a todos los consejos en contra, publicó en Londres y París su versión del incidente. En mayo de 1766 Rousseau volvió a Francia y fue hospedado por el príncipe de Con ti. En 1770, tras varios viajes, volvió a París sin preocuparse

por el hecho de que allí podía ser detenido. Lo cierto es que la policía no le molestó, aunque cayó sobre él una campaña literaria de desprestigio, debida sobre todo a Grimm y Diderot. En mayo de 1778 se trasladó a Erménonville, como huésped del marqués de Girardin, y allí murió el 2 de julio. Sus *Confessions*, y las *Revenez du Promeneur Solitaire* se publicaron póstumamente (1782-1789). *Las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* aparecieron en 1782.

El carácter y la vida de Rousseau suministran abundante material para el psicólogo. Es verdad que parte de las anomalías se debieron a mala salud física. Durante años sufrió una enfermedad de la vejiga, y seguramente murió de uremia. La adaptación social le fue difícil desde el principio, y aunque era capaz de profundo afecto, era demasiado sensible, suspicaz e intolerante para mantener amistades constantes. Era muy dado al autoanálisis y, sin embargo, muchas veces se entendió muy mal, a sí mismo y a los demás. Era un filósofo, pero con un temperamento sumamente emotivo, y siempre estaba atento a la tensión entre pensamiento y emoción, espíritu y corazón, que le oprimió durante toda la vida. Romántico, emotivo, con un genuino sentimiento religioso, pero egocéntrico y mentalmente desequilibrado, no es sorprendente que Rousseau rompiera con *les philosophes*. D’Holbach advirtió a Hume que estaba calentando una víbora en su seno. Y Hume calificó luego a Rousseau de “el más curioso de todos los seres humanos”, y luego observó muy agudamente que Rousseau no había hecho más que sentir durante toda su vida, y que en él la sensibilidad llegó a una culminación sin ejemplo. Pero es claro que nada de eso afecta a la importancia de Rousseau en la historia de la filosofía.[93]

2. Los males de la civilización.

“Es un noble y hermoso espectáculo el de ver al hombre levantarse a si mismo desde la nada, por así decirlo, con su solo esfuerzo.” [94] Estas palabras son el comienzo de la primera parte del *Discurso sobre las artes y las ciencias* de Rousseau. Uno esperaría verlas seguidas por un elogio de las bendiciones de la civilización. Si el autor hubiera sido d’Alembert, por ejemplo, no hay duda de que esa expectativa se habría visto satisfecha. Pero no fue así en el caso de Rousseau. Pronto leemos que “el espíritu tiene sus necesidades, igual que el cuerpo; las del cuerpo son la base de la sociedad, las del espíritu son sus ornamentos”.[95] Estas palabras pueden tomarse en un sentido plenamente innocuo, aunque parecen implicar que la satisfacción de todas

las necesidades no físicas no es más que un ornamento inesencial de la sociedad. Pero poco después nos enteramos de que las artes, la literatura y las ciencias tejen guirnaldas de flores en las cadenas que sujetan al hombre, y ahogan en el pecho de éste el sentimiento de la libertad para el que parecía haber nacido. Aquellos "ornamentos" hacen que los hombres amen su esclavitud. "La necesidad levantó los tronos; las artes y las ciencias los han consolidado." [96]

Así se prepara el camino para un ataque retórico a la sociedad llamada civilizada. Rousseau atiende particularmente a la artificialidad de la vida social. Es posible que la naturaleza humana no fuera en formas de sociedad más rudimentarias fundamentalmente mejor de lo que es hoy; pero los hombres eran sinceros y abiertos, y permitían que se les viera tal como eran. Ahora "no nos atrevemos ya a aparecer lo que realmente somos, sino que mentimos bajo perpetua constricción".[97] Todos los hombres obran exactamente igual salvo cuando interviene algún motivo particularmente poderoso; y han desaparecido la amistad sincera y la confianza real. El velo de la cortesía convencional disimula toda suerte de actitudes indignas. No tomaremos acaso el nombre de Dios en vano para vulgares juramentos; pero la blasfemia real no nos molesta en absoluto. No nos damos a vanagloria extravagante, pero destruimos sutilmente los méritos de los demás y los calumniamos con astucia. "Disminuye nuestro odio a las demás naciones, pero con él muere el patriotismo. Se desprecia la ignorancia, pero le ha sucedido un escepticismo peligroso."[98] Rousseau desaprobaba el espíritu cosmopolita de la Ilustración, que le repugnaba.

Es evidente que en su retrato de la sociedad civilizada Rousseau está generalizando su experiencia de Paris, ciudad en la cual se había presentado en los ambientes distinguidos no sobre la base de su mérito, sino en una humillante posición de dependencia. De todos modos, algo de lo que dice es sin duda suficientemente verdadero para suministrar material al predicador. Es verdad, por ejemplo, que en la sociedad civilizada el ingenuo y extravagante gloriarse se considera ridículo, pero se persigue el mismo objetivo por medio de una sutil depreciación de los demás. Lo peculiar es que Rousseau atribuye esa situación al crecimiento de las artes y las ciencias. "Nuestros espíritus han ido corrompiéndose en la medida en que progresaban las artes y las ciencias." [99] Y el progreso científico se debe a la "vana curiosidad".[100] Ahora bien: una cosa es llamar la atención acerca de algunos aspectos sombríos de la sociedad del siglo XVIII y otra completamente distinta indicar como causa de esos defectos el avance de las artes y las ciencias.

Por supuesto que Rousseau se esfuerza por sostener su tesis mediante referencias históricas. Así nos dice que Egipto ha sido el padre de la filosofía (tesis muy discutible) y de las bellas artes, pero pronto fue conquistado por Cambises, y luego por los griegos, los romanos, los árabes y finalmente los turcos. En Grecia, dice Rousseau, el progreso de las ciencias produjo pronto maneras disolutas, y acarreó la imposición del yugo macedonio. "Ni la elocuencia de Demóstenes pudo inspirar vida a un cuerpo agotado por el lujo y las artes."[101] Contemplemos, en cambio, las

virtudes de los antiguos persas y de los escitas, por no hablar ya de la "sencillez, la inocencia y la virtud"[102] de las tribus germánicas conquistadas por los romanos. Ni tampoco hemos de olvidar a Esparta, "prueba eterna de la vanidad de la ciencia".[103]

En la segunda parte del *Discurso* Rousseau nos cuenta que "la astronomía nació de la superstición, la elocuencia de la ambición, el odio, la falsedad y la adulación; la geometría de la avaricia; la física de una perversa curiosidad, y hasta la filosofía moral nace del orgullo humano. Así las artes y las ciencias deben su nacimiento a nuestros vicios".[104] Nacen del mal y conducen a malas consecuencias. Producen el lujo y la debilidad. Las virtudes militares de los romanos se extinguieron a medida que fueron cultivando las bellas artes. Y "si el cultivo de las artes es perjudicial para las cualidades militares, aún lo es más para las cualidades morales".[105] Así se llega a suministrar una educación cara que lo enseña todo menos la probidad, y la integridad morales. Se premian con honores la excelencia literaria, la artística y la científica, mientras dejan de premiarse las virtudes morales. Luego, hacia el final del *Discurso*, Rousseau recuerda que está escribiendo a la Academia de Dijon y con la intención de conseguir un premio literario. Y le parece oportuno decir algo en favor de hombres como Francis Bacon, Descartes y Newton, "maestros de la humanidad".[106] Pero contrapone esos genios, a los que la naturaleza misma declaró discípulos suyos, "al rebaño de autores de manuales",[107] los cuales han violado indiscretamente el santuario de las ciencias, abriendo sus puertas a un populacho indigno para que se informe y conozca ideas que sería mejor que ignorara. Poca duda puede haber de quiénes son blanco de ese ataque de Rousseau.

No fue nada difícil para los críticos de Rousseau mostrar las deficiencias de los conocimientos históricos de éste y las debilidades de su argumentación de la tesis de que la degeneración moral es fruto del desarrollo de las artes y las ciencias. Si viviera hoy Rousseau añadiría sin duda que las necesidades militares han estimulado el desarrollo de la investigación científica en algunas ramas, y sostendría que el progreso correspondiente ha nacido de vicios humanos y tendrá malas consecuencias. Pero está claro que la moneda tiene también otra cara. Aunque el progreso en física atómica, por ejemplo, haya sido estimulado de algún modo por la guerra, los frutos de la investigación se pueden usar para fines no destructivos. También es fácil criticar la idealización de Esparta por Rousseau contra Atenas y su panegírico de las virtudes de las tribus germánicas. Pero el propio Rousseau admitió explícitamente la falta de lógica y de orden de su obra, así como la debilidad de su argumentación. No obstante, y pese a sus evidentes debilidades, el *Discurso* tiene importancia como contrapartida al principio de los enciclopedistas según el cual el avance de las artes y de las ciencias representa el progreso humano en general. En realidad no debe entenderse como un rechazo completo y global de la sociedad civilizada. Era más bien la expresión de un sentimiento, de una actitud adoptada a la luz de una idea que le llegó a Rousseau con la fuerza de una iluminación repentina. Pero más tarde, sobre todo en el *Contrato Social*, intentaría justificar el paso del estadio primitivo del hombre a la

sociedad organizada, y averiguar qué forma de institución social es más compatible con la bondad natural del hombre y menos capaz de corromperle y viciarle. Resulta además que en 1750 o 1751 Rousseau empezó a planear una obra sobre *Instituciones políticas*, de la que desistió tras haber tomado de sus notas la sustancia del *Contrato Social*. Todo eso indica que nunca debió de creer seriamente, ni siquiera en la época de redacción del primer discurso, que la sociedad civilizada sea tan esencialmente mala que haya que rechazarla totalmente. Pero, por otra parte, sería erróneo creer que Rousseau no fuera sincero en lo que dijo acerca de las artes y las ciencias. La idea general de que el hombre ha sido corrompido por el crecimiento de una civilización artificial y por el racionalismo estuvo siempre en su pensamiento, aunque para obtener una imagen adecuada de su filosofía haya que equilibrar esa idea con su doctrina positiva respecto del estado y su función. Pues en sus últimos escritos hay un cambio de actitud, aunque no tal que equivalga a una anulación de sus obras tempranas.

3.El origen de la desigualdad.

Si admitimos que el hombre ha sido corrompido por una civilización artificial, ¿cuál es el estado natural, el estado de naturaleza del que ha sido alejado? O sea, ¿qué significación positiva hay que atribuir al término ‘estado de naturaleza’? Esta cuestión se discute en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*.

No podemos observar el estado de naturaleza, como es obvio, pues sólo conocemos al hombre en sociedad. La condición realmente primitiva del hombre se sustrae a la investigación empírica. Por lo tanto, nuestra interpretación ha de tomar la forma de una explicación hipotética. “Empecemos, pues, por dejar de lado los hechos que no afectan a la cuestión. Las investigaciones que hemos de realizar al tratar este tema no tienen que considerarse como verdades históricas, sino sólo como razonamientos meramente condicionales e hipotéticos, calculados para explicar la naturaleza de las cosas más que para averiguar su origen real, como las hipótesis que hoy enuncian nuestros físicos acerca de la formación del mundo.”[108] Eso significa en la práctica que hemos de tomar el hombre tal como lo conocemos, y luego retirar de él todos sus dones sobrenaturales y todas las facultades que sólo puede adquirir en el curso de un largo proceso de desarrollo social. O sea, tenemos que hacer abstracción de la sociedad misma.

Obrando de esa manera, encontramos al hombre “calmando el hambre con la primera encina a mano, y la sed en el primer arroyo con que tropiece; tomando por cama el pie del árbol que le dio de comer; y todas sus necesidades así satisfechas”.[109] Un hombre así sería físicamente robusto, sin el menor temor a los animales, a los que supera por habilidad, aunque no en fuerza, sometido a pocas causas de enfermedad y poco necesitado de medicinas y aún menos de médicos. Su preocupación principal sería la conservación de la vida. Serían finísimos los sentidos de la vista, el oído y el olfato, más no los del tacto y el gusto, que sólo se perfeccionan con la molicie y la sensualidad.

¿En qué difiere el hombre salvaje del animal? “Lo que constituye la diferencia específica entre el hombre y el animal no es tanto la inteligencia cuanto la cualidad humana de la libertad... y la espiritualidad de su alma se despliega particularmente en su consciencia de esa libertad. Pues la física puede explicar en alguna medida el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en el poder de querer o, por mejor decir, de, elegir, y en el sentimiento de esa capacidad no puede encontrarse más que actos que son puramente espirituales y completamente inexplicables por las leyes del mecanismo.”[110] Rousseau niega, pues, categóricamente la adecuación de una interpretación puramente materialista y mecanicista del hombre.

Otra cualidad que distingue al hombre del animal es la facultad de auto-perfeccionamiento del primero, su perfectibilidad. Pero al principio el hombre estaba gobernado por deseos inmediatos, el instinto y el sentimiento. “Querer y no querer, desear y temer tienen que ser las operaciones primeras y casi únicas de su alma, hasta que nuevas circunstancias ocasionen un nuevo desarrollo de sus facultades.”[111] Los deseos del salvaje no van nunca más allá de sus necesidades físicas. “Los únicos bienes que reconoce en el universo son el alimento, la hembra y el sueño; y los únicos males que teme son el dolor y el hambre.”[112]

Rousseau imagina al hombre “viajando por los bosques, sin industria, sin lenguaje y sin hogar, ajeno por igual a toda guerra y a todo lazo, sin necesitar de sus semejantes ni desear dañarles”.[113] El hombre se retrata así privado de vida social y sin haber alcanzado aún el nivel de la reflexión. ¿Podemos decir de un hombre así que posea cualidades morales? En sentido estricto no; pero no se sigue de ello que se pueda llamar vicioso al hombre en estado de naturaleza. Del hecho de que en su estadio más primitivo el hombre no tuviera la idea de bondad no podemos inferir que fuera malo. Tampoco hay conceptos claros de justicia e injusticia donde no hay “mío” ni “tuyo”; pero de eso no se sigue que en ausencia de dichos conceptos los hombres tengan que comportarse de un modo violento y desconsiderado. La imagen del estado de naturaleza dada por Hobbes, como una situación de guerra de todos contra todos, carece de justificación. Hobbes llevaba razón al decir que el amor propio es el impulso fundamental; pero el amor propio, en el sentido de instinto de conservación, no implica por sí mismo maldad ni violencia. En los comienzos el individuo se fijaba poco en su semejante; cuando se fijó en él, entró en acción el sentimiento natural o

innato de compasión. Éste es anterior a toda reflexión, y hasta los animales lo manifiestan a veces. En la última sección de este capítulo volveré a tratar este tema de la compasión natural y de su relación con el amor propio. Por el momento basta con observar que para Rousseau el hombre en su primitivo estadio de naturaleza es bueno. Aunque no se le pueda llamar bueno en sentido estrictamente moral, la moralidad no es más que un desarrollo de sus sentimientos y sus impulsos naturales. En su carta a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París, impresa en 1763, Rousseau pudo decir redondamente que el principio ético fundamental es que el hombre es por naturaleza bueno y que no hay perversión ni pecado original en la naturaleza humana.

Se habrá notado que Rousseau presenta al hombre primitivo sin lenguaje. Y en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad* hace algunas reflexiones acerca de los orígenes del lenguaje y acerca de su importancia en el desarrollo intelectual del hombre. El lenguaje se originó en “el simple grito de la naturaleza”;[114] pero en el curso del tiempo se establecieron por consentimiento con signos convencionales, con un nombre para cada cosa. Rousseau no pretende explicar cómo ocurrió la transición de ese estadio del desarrollo lingüístico al uso de términos generales para expresar ideas generales. “Las ideas generales no se pueden introducir en el espíritu sin la ayuda de palabras, ni el entendimiento puede hacerse con ellas sino por medio de proposiciones.”[115] Pero las palabras parecen postular ideas o pensamientos; y así quedamos con un problema abierto. Pero, además, se tiene el problema de la relación del lenguaje con la sociedad. “Dejo al que quiera emprenderla la discusión del difícil problema de qué era más importante, la existencia de la sociedad para la invención del lenguaje o la invención del lenguaje para establecer la sociedad.”[116] Pero cualquiera que sea la solución de tales problemas, el desarrollo de la vida intelectual del hombre sería inimaginable sin el del lenguaje.

En la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad* Rousseau discute el paso del estado de naturaleza a la sociedad organizada. Imagina cómo los hombres llegaron gradualmente a experimentar la ventaja de las empresas comunes y cómo llegaron a desarrollar un sentido de los vínculos sociales, al menos para determinadas ocasiones. Pero el punto más acentuado por Rousseau es el establecimiento de la propiedad privada. “El verdadero fundador de la sociedad civil fue el primer hombre que, tras cercar una porción de tierra, tuvo la ocurrencia de decir Esto es mío y dio con gente lo suficientemente simple para hacerle caso.”[117] Se introdujo la propiedad, desapareció la igualdad, las selvas se convirtieron en campos feraces, y la esclavitud y la miseria crecieron con las cosechas. “La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes que produjeron esa gran revolución.”[118] Aparecieron también las distinciones entre la justicia y la injusticia. Pero eso no significa que los hombres fueran mejores de lo que habían sido en el estado de naturaleza. “Las usurpaciones de los ricos, los robos de los pobres y las desenfrenadas pasiones de unos y otros ahogaron las voces de la compasión natural y la voz, todavía débil, de la justicia, y llenaron a los hombres de avaricia, ambición y vicio... El recién nacido estado de la

sociedad produce así un horrible estado de guerra.”[119] Dicho de otro modo: la propiedad privada fue resultado del apartarse el hombre de su ■estado de sencillez primitiva, y acarreó males indecibles.

Hemos visto que el estado primitivo de naturaleza rousseauniano no corresponde al de Hobbes; no era una situación en la que se pudiera decir *homo homini lupus*. En cambio, la forma de sociedad recién descrita sí que era comparada por Rousseau con una situación de guerra, y era en este respecto análoga al estado de naturaleza de Hobbes, aunque discrepara de él en algunos otros respectos. Por ejemplo, las distinciones morales nacen según Rousseau en el estadio de la sociedad civil que, considerado abstractamente, precede a la constitución de la sociedad política,[120] mientras que para Hobbes las distinciones morales siguen realmente a la convención por la cual se establecen la sociedad política y el gobierno.

Dados la inseguridad y otros males propios del establecimiento y el desarrollo de la institución de la propiedad privada, el establecimiento de la sociedad política, del gobierno y de la ley era consecuencia inmediata. “Todos se precipitaron a tomar sus cadenas con la esperanza de asegurarse así la libertad; o bien tenían la inteligencia justa para percibir la ventaja de las instituciones políticas, sin experiencia suficiente que les "permitiera prever sus peligros.”[121] Así el gobierno y la ley se establecieron por consentimiento común. Pero Rousseau no se entusiasma con ese desarrollo. Por el contrario, la institución de la sociedad política “aplicó nuevas ataduras al pobre y dio nuevos poderes al rico; destruyó irrecuperablemente la libertad natural, fijó eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la astuta usurpación en derecho inalterable y, para ventaja de unos pocos individuos ambiciosos, sometió la humanidad entera al trabajo, la esclavitud y la miseria a perpetuidad”.[122]

Rousseau declara consiguientemente que está dispuesto a aceptar la opinión común y a considerar el establecimiento de la sociedad política como un “contrato real entre el pueblo y los jefes por él elegidos; contrato por el cual ambas partes se obligan a observar las leyes expresadas en él y que constituyen los vínculos de su unión”.[123] Podemos luego pasar a preguntarnos por el curso del desarrollo de la sociedad política. ¿Empezó por el poder arbitrario y el despotismo, o fue el despotismo un desarrollo posterior? La respuesta de Rousseau a esta pregunta es inequívoca. “Considero cierto que el gobierno no empezó por el poder arbitrario, sino que éste es la depravación, el término extremo del gobierno, que lo reconduce finalmente a la misma ley del más fuerte que al principio estaba destinado a sustituir.”[124]

En el estado de naturaleza no había más desigualdad que la natural, la cual consiste en desigualdad de dones y talentos naturales, físicos o intelectuales. Es inútil preguntarse cuál es la fuente de esa desigualdad, pues ya su mismo nombre dice que fue puesta por la naturaleza. Por lo tanto, el tema del *Discurso* es lo que Rousseau llama “desigualdad moral o política”.[125] Ésta se debe inicialmente al desarrollo de

nuestras facultades, y “se convierte en permanente y legitimada por obra del establecimiento de la propiedad y las leyes”.[126] Podemos decir además, que cuando no es proporcional a la desigualdad natural o física, se encuentra en contradicción con el derecho natural. Así, por ejemplo, es injusto que “los pocos privilegiados abunden en bienes superfluos mientras la hambrienta muchedumbre carece de lo más elemental para la vida”.[127] Al llegar al despotismo hemos descrito, por así decirlo, un círculo entero. Los individuos, reducidos todos a esclavitud, vuelven a su primitiva igualdad. Puesto que su dueño carece de todo freno, se desvanecen también todas las distinciones morales y los principios de equidad. Con eso los hombres han vuelto al estado de naturaleza. Pero este nuevo estado difiere del primero, que lo fue de inocencia y sencillez, mientras que ahora se debe a la corrupción.

Como hemos visto, al comienzo de su *Discurso* Rousseau había propuesto dar de lado los hechos y desarrollar una hipótesis, una explicación hipotética del origen de la desigualdad. Y, de acuerdo con su hipótesis, la desigualdad moral o política puede atribuirse no sólo al perfeccionamiento de las facultades humanas, sino también y ante todo al establecimiento de la propiedad privada primero y al de la sociedad política, el gobierno y la ley. Al final nos encontramos con una aguda antítesis entre la bondad y la sencillez natural del hombre primitivo y la corrupción del hombre civilizado y los males de la sociedad organizada. Pero, al mismo tiempo, la perfectibilidad se considera como uno de los rasgos diferenciadores que separan al hombre del animal. Así se puede entender la objeción de Charles Bonnet (1720-1793), que escribía con el pseudónimo de Philopolis, según la cual si la perfectibilidad es un atributo natural del hombre, entonces la sociedad civilizada es natural.

Y por supuesto que ésa no es la única objeción que se puede dirigir al *Discurso sobre la desigualdad*.

Pero aunque Rousseau repite en su *Discurso* el ataque a la idea de progreso que ya había realizado en el primer discurso, deja, sin embargo, en claro que no está sosteniendo la absurda idea de una destrucción de la sociedad. “Así pues, ¿qué hay que hacer? ¿Hay que abolir totalmente las sociedades? ¿Hay que aniquilar el *meum* y el tuum, y hemos de volver a la selva a vivir entre los osos?”[128] Los que lo deseen pueden volver a la selva; pero los que, como Rousseau, no puedan vivir de bellotas ni sin leyes y magistrados, se preocuparán por la reforma de la sociedad, aun mostrando un sano desprecio por el edificio de la civilización. Así se abre la posibilidad de una doctrina positiva de la sociedad política. Y efectivamente, como acabamos de ver, una de las principales ideas de Rousseau, la del contrato social o político, aparece en *el Discurso sobre la desigualdad*.

4.La aparición de la teoría de la voluntad general.

Otra de las ideas rectoras de Rousseau, la de voluntad general, aparece en el *Discurso sobre la economía política*. Tras distinguir entre el estado y la familia, Rousseau dice que El primero es un “ente moral que cuenta con una voluntad”.[129] Estáis 'Voluntad general que tiende siempre a la preservación y el bienestar del todo y de cada parte, y que es fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del estado, en sus relaciones recíprocas y con el estado mismo, la norma de lo justo y lo injusto”.[130] Así es erróneo, por ejemplo, decir que los niños espartanos eran moralmente culpables de robo cuando sustraían el complemento de sus insuficientes comidas. Pues estaban obrando de acuerdo con la voluntad general del estado espartano. Y ésa era para ellos la medida de lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo.

Si se tiene en cuenta que el *Discurso sobre la economía política* ésta escrito prácticamente al mismo tiempo que el *Discurso sobre la desigualdad*, y tal vez inmediatamente antes que él, uno puede quedar asombrado por la diferencia de tono entre ambas obras. Pero, como ya se indicó en la segunda sección de este capítulo, resulta que Rousseau se había formado sus ideas positivas acerca del estado antes de concurrir a los premios ofrecidos por la Academia de Dijon con ensayos retóricos acerca de temas obligados. En el *Discurso sobre la desigualdad* se discuten las ideas del estado de naturaleza y de la transición a la sociedad organizada, y aparece la teoría de la sociedad política basada en un contrato; pero ninguno de los dos discursos se presentaba como un tratado sistemático de teoría política. Luego encontramos, en el *Discurso sobre la economía política*, un esbozo de la teoría de la voluntad general. Y efectivamente esta obra da la impresión de estar más cerca del *Contrato Social* que de los dos primeros discursos; pero el concepto de voluntad general no se presenta como si Rousseau lo hubiera pensado entonces por vez primera.

Volvamos a la teoría de la voluntad general. Si consideramos una sociedad determinada dentro del estado, como un grupo religioso, por ejemplo, veremos que esa sociedad posee una voluntad que es general respecto de sus miembros, esto es, que posee una voluntad común orientada a la consecución de los objetivos de ese grupo. Pero esa voluntad es particular si se la compara con la voluntad general del estado. Ahora bien, la bondad moral implica la identificación de la voluntad particular del sujeto con la voluntad general. De lo cual se sigue que un hombre puede ser, por ejemplo, buen miembro de algún grupo religioso, pero mal ciudadano. Pues aunque su voluntad puede, identificarse con la voluntad general del grupo religioso, esta última puede discrepar de la voluntad general del estado que comprende al grupo religioso mismo.

Rousseau presupone que la voluntad general se orienta al bien o interés común,

que “la voluntad más general es siempre al mismo tiempo la más justa, y que la voz del pueblo es de hecho la voz de Dios”.[131] La voluntad general del estado, por ser más general que la voluntad general de cualquier grupo incluido en él, tiene que prevalecer llegado el caso, porque es más justa y se orienta a un bien más universal. De lo cual podemos inferir que “la ley primera y más importante del gobierno legítimo o popular, es decir, del gobierno cuyo objeto es el bien del pueblo, consiste... en seguir en todo la voluntad general”.[132] Y “si queréis realizar la voluntad general, poned todas las voluntades particulares de acuerdo con ella; dicho de otro modo, y puesto que la virtud no es sino esa conformidad de las voluntades particulares con la voluntad general; estableced el reino de la virtud”.[133] Pero si la virtud no es más que la conformidad con la voluntad general, entonces establecer el reino de la virtud no puede ser nada más que conformar todas las voluntades particulares a la voluntad general. Por lo tanto, la educación pública, cuya necesidad subraya siempre Rousseau, tiene que dirigirse a la posibilitación y la garantía de aquella conformidad.

Rousseau traza una distinción entre la soberanía y el gobierno. El soberano es el poder que posee el derecho de legislación; la función del gobierno es ejecutiva y administrativa, o sea, la administración de la ley. "El primer deber del legislador consiste en hacer que las leyes sean conformes a la voluntad general.”[134] Y “la voluntad general está siempre del lado que es más favorable al interés público, es decir, del lado más equitativo; de tal modo que es necesario legislar con la certeza de seguir la voluntad general”.[135]

¿Qué hemos de entender por voluntad general? Hay una tendencia natural a interpretar la idea de Rousseau como una identificación de la infalible voluntad general con la voz del pueblo expresada por el voto en la asamblea. Pero Rousseau mismo no ha practicado esa identificación. En un estado grande, tales asambleas generales de todo el pueblo son irrealizables; pero incluso cuando es realizable una asamblea general, “no es en modo alguno seguro que su decisión sea expresión de la voluntad general”.[136] Desde luego que cuando se habla de una voluntad general cuasimística del estado, necesitada de expresión articulada, se tenderá inevitablemente a identificarla con la decisión expresada por el cuerpo legislativo o por algún otro supuesto portavoz del pueblo. Y sin duda se presenta en Rousseau esta tendencia. Difícilmente podía evitarla, dados sus presupuestos. Pero no pasa de ser una tendencia. No es nunca una posición explícitamente adoptada por él. Así, por ejemplo, admite explícitamente que una decisión efectiva del cuerpo legislativo soberano puede no ser expresión verdadera de la voluntad general. Puede ser también expresión de intereses privados que hayan prevalecido injustamente por alguna causa. Por lo tanto, el decir que la voluntad general es el criterio de lo justo y lo injusto no es decir que no se puedan criticar las leyes del estado por injustas. Por eso puede Rousseau decir que el primer deber del legislador consiste en hacer que las leyes sean conformes con la voluntad general, y que !o único necesario es obrar de tal modo que se tenga la certeza de estar siguiendo la voluntad general. Está claro que esas

formulaciones suponen que la ley no es necesaria, ni inevitablemente expresión verdadera de la voluntad general, y que ni siquiera las decisiones comunes de una asamblea general están inmunes de crítica moral.

Por lo que hace al *Discurso sobre la economía política*, es evidente que Rousseau suponía en ese texto la existencia de algo superior al estado. Hemos visto que la voluntad general es para él la más justa. Por lo tanto, podemos decir que, al igual que las voluntades particulares de los individuos y de sociedades limitadas dentro del estado son voluntades particulares respecto de la voluntad general del estado, así también la voluntad de un estado individual es una voluntad particular si se considera en relación con "la gran ciudad del mundo... cuya voluntad general es siempre la voluntad de la naturaleza, y de la cual son miembros individuales los diferentes estados y pueblos".[137] Dicho de otro modo: parece haber en el fondo del pensamiento de Rousseau el concepto tradicional de una ley moral natural grabada en los corazones de los hombres y la obediencia a la cual conduce necesariamente al bienestar y a la felicidad. Y la voluntad general de una sociedad política es una canalización particular, por así decirlo, de la orientación universal de la voluntad humana al bien. La tarea del legislador consiste en poner las leyes en conformidad con esa voluntad general; y la tarea del ciudadano consiste en poner su voluntad particular en armonía con la voluntad general.

Si esta voluntad general representa en una sociedad política dada la orientación universal de la voluntad humana hacia el bien del hombre, representa lo que cada miembro de la sociedad quiere "realmente". Esto permite a Rousseau responder a la objeción de que la pertenencia a la sociedad y la obediencia a la ley suponen restricción y mutilación de la libertad. Los hombres son libres por naturaleza. Y se unen en sociedades para asegurar no sólo su propiedad y su vida, sino también su libertad. Más de hecho se someten a constricción cuando forman sociedades organizadas; entonces se convierten en súbditos y dejan de ser dueños. ¿No es entonces sumamente paradójico decir que los hombres se hacen libres o preservan la libertad convirtiéndose en súbditos? Rousseau contesta apelando a la idea de ley. "Sólo a la ley deben los hombres justicia y libertad."[138] Pero esta respuesta no puede ser eficaz sino en la medida en que la ley exprese la voluntad general y en la medida en que esta última represente a su vez la voluntad "real" de cada cual, y lo que "realmente" dicta la razón de cada cual. Al obedecer a la ley un hombre obedece así a su propia razón y a su propio juicio, y está siguiendo su propia voluntad real. Mas seguir el juicio propio y la voluntad propia es ser libre. Por lo tanto, el ciudadano obediente es el hombre verdaderamente libre, porque obedece una ley que expresa su propia voluntad real. Esta noción iba a ser de gran importancia en la posterior filosofía.

Así pues, en el *Discurso sobre la economía política*, cuyo tono, como se ha notado ya, difiere tajantemente del de los dos primeros discursos, encontramos un enfático enunciado de la principal teoría del *Contrato Social*, la teoría de la voluntad

general. Esta teoría suscita dificultades y problemas considerables ; pero será mejor posponer la discusión hasta el capítulo siguiente. La sección final de este capítulo puede, de todos modos, iluminar un poco más la concepción general de Rousseau.

En las últimas páginas del *Discurso sobre la economía política* Rousseau trata el tema de los impuestos. En su opinión, el sistema fiscal más equitativo y, por lo tanto, el más adecuado a una sociedad de hombres libres, sería un impuesto de capitación proporcional a la propiedad que el individuo posee por encima de las necesidades de la vida. El que no posea más que lo necesario para atender a estas necesidades no ha de tributar nada en absoluto.

Y por lo que hace a los demás ciudadanos, el impuesto debe imponerse no en razón simple de la propiedad de los gravados, sino según una razón compuesta respecto de las diferencias entre sus condiciones y la superfluidad de sus posesiones. Es absolutamente justo que un hombre pague tantos más impuestos cuanto más rico sea. Pues, por de pronto, el rico obtiene más ventajas del contrato social. La sociedad protege sus posesiones y le abre fácil acceso a posiciones lucrativas de eminencia y de poder. Los ricos tienen pues muchas ventajas de las que no pueden gozar los pobres. Así pues, dado que cuanto más rico es un hombre tanto más obtiene del estado, por así expresarlo, tendrá que ser gravado en proporción de su riqueza. También deberían imponerse pesados impuestos sobre todos los lujos. De este modo o bien el rico sustituirá gastos socialmente inútiles por gastos socialmente benéficos, o bien el estado percibirá impuestos muy altos. En cualquier caso saldrá beneficiado el estado.

Si deseamos traducir a lenguaje moderno las ideas de Rousseau, podremos decir que proponía un sistema de impuesto progresivo sobre las rentas, según el cual los individuos que disfruten de rentas muy bajas no pagan nada y los que cuenten con rentas por encima de cierto tipo pagarán impuestos crecientes con sus ingresos. Él no lo dice así, por supuesto, o al menos no exactamente. Pues él piensa en base al concepto de propiedad y de "superfluidades", no mediante el concepto de renta. Pero sí que queda indicado así el espíritu de su propuesta. Y es notable que hable de esa propuesta como de un sistema que tendería imperceptiblemente "a poner todas las fortunas más cerca de la condición media que constituye la genuina fuerza del estado".[139]

5.La filosofía rousseauniana del sentimiento.

Tesis constante de Rousseau fue la idea de que el impulso fundamental del hombre es el amor de sí mismo. Nuestras necesidades originan nuestras pasiones; y como las necesidades del hombre primitivo, así como sus deseos, eran puramente físicos, la autoconservación "fue su principal y casi única preocupación".[140] En él *Émile* se nos dice que "nuestros primeros deberes son deberes para con nosotros mismos; nuestros primeros sentimientos se centran en nosotros mismos; todos nuestros instintos se dirigen primero a nuestra propia conservación y a nuestro propio bienestar".[141] Y "el origen de nuestras pasiones, la raíz y el muelle de todo lo demás,' lo único innato al hombre y que no le abandona mientras vive, es el amor propio; esta pasión es primitiva, instintiva, precede a todo lo demás, y toda otra cosa es en cierto sentido mera modificación de ella".[142]

Pero esa pasión fundamental del amor propio, del amor de sí mismo, no se debe confundir con el egoísmo. Pues el egoísmo es un sentimiento que nace sólo en sociedad y que mueve al hombre a preferirse a los demás. "En el verdadero estado de naturaleza no existe el egoísmo."[143] Pues el hombre primitivo no hacía las comparaciones que se requieren para que sea posible el egoísmo. El amor propio considerado en sí mismo es "siempre bueno, siempre en concordancia con el orden de la naturaleza".[144] En su carta al arzobispo de París Rousseau dice que el amor propio es "una pasión en sí misma indiferente al bien y al mal; se hace buena o mala sólo por accidente y según las circunstancias en las cuales se desarrolle".[145] Pero ya la llame buena o indiferente, la pasión de amor propio no es para él nunca mala, ni debe identificarse con lo qué llamamos egoísmo.

También describe al hombre primitivo como movido por la piedad o compasión natural, presentada por Rousseau como "la pura emoción de la naturaleza, anterior a todo tipo de reflexión".[146] Este sentimiento actúa, desde luego, sólo cuando el hombre se ha dado de algún modo cuenta de sus semejantes, pero no se da ninguna razón de que la compasión sea deseable, sino que se limita a sentirla. Es un impulso natural.

Rousseau parece a veces afirmar implícitamente que la compasión es un sentimiento o una pasión diferente del amor propio e independiente de éste. Así dice que la compasión es "un sentimiento natural que, al moderar la violencia del amor de sí mismo en cada individuo, contribuye a preservar la entera especie".[147] Y añade luego que en el hipotético estado de naturaleza la compasión ocupa el lugar de las leyes, la moral y las virtudes. Pero aunque es posible distinguir entre amor propio y compasión, en realidad esta última se deriva del primero. Se nos dice en el *Émile* que "el primer sentimiento del niño es el amor de sí mismo (y que) su segundo sentimiento, derivado de aquél, es el amor de los que están en torno suyo".[148] Es verdad que en ese punto Rousseau habla de algo que rebasa la piedad o compasión natural. Pero más adelante nos dice cómo ha nacido la piedad, "el primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza".[149] Y

aprendemos entonces que el individuo simpatiza con o siente compasión por aquellos, y sólo aquellos, que son más desgraciados que él y sufren de males de los que él mismo no se cree inmune. Dicho de otro modo: el hombre siente piedad porque se identifica con el que sufre. Y en este caso puede decirse no ya que el impulso originario del amor propio esté acompañado y modificado por un sentimiento natural e independiente de piedad y compasión, sino aún más, a saber, que el último esta incluido en el primero y nace de él en cuanto que el hombre se da cuenta de la existencia de sus semejantes. En este sentido es "el primer sentimiento relativo".

Toda la moralidad se funda en esos sentimientos naturales. En su carta al arzobispo de París, Rousseau observa que el amor propio no es una pasión simple. Pues el hombre es un ser compuesto, sensible e inteligente. Los apetitos sensibles tienden al bien del cuerpo, mientras que el deseo de la parte inteligente del hombre, el deseo o amor del orden, tienden al bien del alma. "Este último amor, desarrollado y activo, tiene el nombre de conciencia";[150] pero las operaciones de la conciencia, el amor del orden, implican un conocimiento del orden. Sólo cuando el hombre ha empezado a darse cuenta de la existencia de sus semejantes, a aprehender relaciones y a hacer comparaciones llega a tener ideas como las de justicia y orden, y puede actuar la conciencia. Dada la reflexión necesaria, nacen entonces las virtudes y los vicios y se forman los conceptos morales. Pero todo ello se funda en los sentimientos fundamentales del hombre. El concepto de justicia, por ejemplo, se funda en el amor propio. "De este modo, la primera noción de justicia nace no de lo que nosotros debemos a otros, sino de lo debido a nosotros."[151] Y de la emoción natural de la compasión "fluyen todas las virtudes sociales de las que (Mandeville) niega la posesión al hombre. ¿Qué son la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la compasión aplicada al débil, al culpable o a la humanidad en general?"[152] Y la conciencia, como hemos visto, se funda en el amor de si mismo tal como éste se presenta en el hombre, que es un ser inteligente o racional.

Si toda nuestra vida moral depende de nuestros impulsos o pasiones fundamentales, no puede sorprender que Rousseau ataque a los que mantienen que la educación moral consiste en extirpar dichas pasiones. "Nuestras pasiones son el principal medio de la autoconservación; por lo tanto, intentar destruirlas es tan absurdo como inútil; sería tanto como superar la naturaleza,, dar nueva forma a la obra de la mano de Dios."[153] El desarrollo moral consiste realmente en la recta dirección y ampliación de la pasión básica de amor propio. "El amor propio ampliado a los demás ¡se transforma en virtud, en una virtud que tiene sus raíces en el Gojcazón de cada uno de nosotros." [154] El amor propio es susceptible de desarrollo en amor de la humanidad entera y en la promoción de la felicidad general, cosas que son el objeto de todo hombre verdaderamente virtuoso.

La moralidad es pues el desarrollo sin constricción ni impedimentos de las pasiones y los sentimientos naturales del hombre. El vicio no es natural al hombre,

sino que constituye una distorsión de su naturaleza. "Nuestras pasiones naturales son pocas; son los medios de la libertad, y tienden a la autoconservación. Todas las que nos esclavizan y destruyen tienen otro origen; no es la naturaleza la que nos las impone, sino que las adquirimos a pesar de ella."[155] Así, por ejemplo, el desarrollo de la civilización ha multiplicado las necesidades y los deseos del hombre, y esto ha provocado el egoísmo, y "odiosas e irritadas pasiones". Así se comprende la insistencia de Rousseau en que los más abiertos a la voz de la conciencia son los sencillos, los que están más cerca de la naturaleza y cuyos sentimientos y cuyas pasiones han sido menos corrompidos por una civilización artificial. "¡Virtud! Sublime ciencia de las mentes sencillas, ¿hacen falta tanta industria y tanta preparación para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todo corazón? ¿Necesitamos, para aprender rus leyes, algo más que examinarnos a nosotros mismos y atender a la voz de la conciencia cuando las pasiones callan? Ésta es la verdadera filosofía, y con ella tenemos que satisfacernos."[156] Y Rousseau hace afirmar al vicario saboyano que "en el fondo de nuestros corazones hay un innato principio de justicia y verdad por el cual, a pesar de nuestras máximas, juzgamos de nuestras propias acciones o de las de otros y las estimamos buenas o malas; a ese principio llamo conciencia".[157] "Existir es sentir; nuestro sentimiento es sin duda anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas... Conocer el bien no es amarlo; este conocimiento no es innato en el hombre. Pero en cuanto que la razón le lleva a percibirlo, su conciencia le mueve a amarlo. Este sentimiento es el que es innato."[158] Por lo tanto, aunque Rousseau no niega, sino que afirma, que la razón y la reflexión tienen que desempeñar una función en el desarrollo de la moralidad, lo que acentúa es el sentimiento. "Lo que siento como justo es justo, y lo que siento como injusto es injusto... sólo cuando nos sumimos en cavilaciones recurrimos a las sutilezas de la argumentación."[159] Es verdad que esas palabras se ponen en boca del sencillo vicario saboyano, pero representan un elemento muy real del pensamiento de Rousseau.

Es también verdad que la palabra "sentimiento", tal como está usada en el último texto citado, significa aprehensión inmediata, intuición, más que sentimiento en el sentido en que la piedad es un sentimiento. Y la palabra tiene más o menos esa misma significación cuando el vicario saboyano la usa a propósito del reconocimiento de la existencia de Dios. El mundo es un sistema ordenado de entidades interrelacionadas, y este hecho manifiesta la existencia de una inteligencia divina. "Atendamos a la voz interna del sentimiento; ¿qué mente sana puede rechazar su evidencia?"[160] "Creo, por lo tanto, que el mundo está gobernado por una voluntad sabia y poderosa; lo veo, o, más bien, lo siento, y es gran cosa saberlo."[161] "Veo a Dios por todas partes en sus obras; y le siento dentro de mí mismo."[162] También sé que soy un ser libre, activo. "En vano discutiréis de esto conmigo; lo siento así, y este sentimiento me habla más persuasivamente que la razón que discute con él."[163]

Hemos visto que la moralidad se desarrolla cuando el hombre empieza a reconocer sus relaciones con sus semejantes. Por eso puede Rousseau decir que “la sociedad ha de estudiarse en el individuo, y el individuo en la sociedad; los que pretenden tratar por separado la política y la moral no entenderán nunca ninguna de las dos”.[164] Cuando sólo se tiene presente el *Contrato Social* puede uno inclinarse a interpretar ese enunciado en el sentido de que las distinciones morales quedan pura y simplemente fijadas por la voluntad general expresa en la legislación positiva. Pero hemos de tener presente la primera parte del enunciado, a saber, que la sociedad ha de estudiarse en el individuo. Lo dicho hasta ahora muestra que para Rousseau la naturaleza misma ha orientado nuestra voluntad hacia el bien del hombre. Pero no poseemos una idea innata de ese bien. Por eso podemos formarnos ideas erróneas a su respecto. Y no hay garantía de que lo que los ciudadanos individuales, aunque estén reunidos en asamblea, consideren favorable al bien común lo sea realmente. Al mismo tiempo existe por debajo de todas las pasiones pervertidas y de todas las ideas erróneas una orientación universal y natural de la voluntad hacia el bien.' Por lo tanto, el oficio del legislador consiste en interpretar esa voluntad y dictar leyes en conformidad con ella. Por eso puede decir Rousseau en el *Contrato Social* que “la voluntad general es siempre justa y atiende a la ventaja pública; pero de eso no se sigue que las deliberaciones del pueblo sean siempre igualmente justas. Nuestra voluntad está siempre en favor de nuestro propio bien, pero no siempre vemos qué es ese bien ; el pueblo no está nunca corrompido, pero se engaña a menudo, y sólo en esas ocasiones parece querer lo malo”.[165]

No creo que este aspecto de la teoría rousseauniana de la voluntad general, teoría que debe mucho a la concepción tradicional de derecho natural, sea el más importante desde el punto de vista del desarrollo histórico de la teoría política. Otros aspectos de ella se discutirán en el capítulo siguiente. Pero si tenemos en cuenta la relación entre el concepto de la voluntad general infalible y la teoría moral de Rousseau tal como queda desarrollada en otros escritos suyos, resulta más fácil de entender por qué llegó a proponer aquel concepto.

La exaltación por Rousseau de la intuición y del sentimiento interior (*sentiment intérieur*) expresaba una reacción contra el árido racionalismo frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII. También daba a esa rebelión un ímpetu poderoso. El culto de la intuición y de la sensibilidad debe mucho a Rousseau. Y la profesión de fe del vicario saboyano, con su fundamentación de la fe en Dios y en la inmortalidad en el sentimiento y no en el mero razonar, ha ejercido una considerable influencia en Robespierre y en sus seguidores. Pero, a la larga, el deísmo sentimental de Rousseau ha obrado probablemente más en favor de la restauración del catolicismo que en contra de él.

Capitulo IV
Rousseau — II.

1.El Contrato social.

El primer problema que ha de considerar el *Contrato Social* se formula de este modo: “El hombre nace libre, pero por todas partes se encuentra encadenado. Uno se cree dueño de los demás y sigue siendo más esclavo que ellos. ¿Cómo se produjo este cambio? No lo sé. ¿Qué puede legitimarlo? Creo que puedo dar respuesta a esta pregunta”.[166] Puesto que postula un inicial estado de naturaleza en el cual los hombres eran libres. Rousseau está obligado a condenar el orden social en el cual no existe ya la primitiva libertad del hombre y a decir que los hombres deben romper sus cadenas lo antes posible, o bien a justificar ese orden de algún modo. La primera posibilidad se elimina porque “el orden social es un derecho sagrado, base de todos los demás derechos”.[167] Por lo tanto, Rousseau se ve obligado a mostrar que el orden social es justificado y legítimo.

Para resolver ese problema recurre Rousseau a la teoría contractual que ya hemos encontrado en formas varias en las filosofías de Hobbes y Locke. Se resiste a basar el orden social en la fuerza, pues la fuerza no confiere derecho. “La fuerza es un poder físico y no veo que pueda tener efecto moral. El obedecer a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad, y sería a lo sumo un acto de prudencia. ¿En qué sentido se le podrá llamar deber?”[168] Si los ciudadanos tienen un deber de obediencia, éste no podrá fundarse simplemente en la posesión del poder por la persona o las personas a las que se tributa obediencia. Al mismo tiempo, no hay un derecho natural para legislar para la sociedad, pues la sociedad y el estado de naturaleza son cosas distintas. Por lo tanto, para que el orden social sea legítimo y justificado tendrá que fundarse en el acuerdo o la convención.

Rousseau propone la hipótesis de que los hombres han alcanzado el punto en el cual los obstáculos opuestos a su conservación en el estado de naturaleza resultan ya más poderosos que sus recursos para mantenerse y conservarse en ese estado. Por lo tanto, tienen que unirse y formar una asociación. Pero el problema no consiste simplemente en hallar una forma de asociación que proteja las personas y los bienes de cada miembro. También estriba en hallar una asociación en la cual cada miembro siga obedeciéndose sólo a sí mismo, siga tan libre como antes. "Éste es el problema

fundamental cuya solución ofrece el *Contrato Social*."[169]

En lo esencial se puede expresar el contrato social del modo siguiente: "Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y en nuestra condición asociada recibimos a cada miembro como a una parte indivisible del todo".[170] Este acto de asociación crea directamente un cuerpo moral y colectivo. Una persona pública, la república o cuerpo político. Se le llama Estado cuando se le considera pasivamente, Soberano cuando activamente, y Poder cuando comparado con otros cuerpos análogos. Sus miembros se llaman colectivamente el pueblo, e individualmente ciudadanos, en el respecto de partícipes del poder soberano, y súbditos, en el respecto de sometidos a las leyes del Estado.

Esta teoría del contrato social difiere manifiestamente de la de Hobbes. Según la teoría de éste los individuos convienen en ceder sus derechos a un soberano que queda fuera de la convención, que no es una parte de ella. De este modo el gobierno queda constituido por el mismo acuerdo que crea una sociedad organizada; de hecho la existencia del cuerpo político depende políticamente de su relación con el soberano, el cual puede ser una asamblea y no individuo, pero que en todo caso se distingue de las partes contratantes. En cambio, en la teoría de Rousseau, el contrato originario crea un soberano idéntico con las partes contratantes tomadas colectivamente, y no se dice absolutamente nada acerca del gobierno. Para Rousseau el gobierno es pura y simplemente un poder ejecutivo dependiente, respecto de su poder mismo, de la asamblea soberana o cuerpo político soberano. El problema de Hobbes era un asunto de cohesión social. Dada su opinión acerca del hombre y del estado de naturaleza, se encontraba con la tarea de hallar un contrapeso efectivo a las fuerzas centrífugas presentes en la naturaleza humana. O, por decirlo más concretamente, se encontraba con el problema de hallar un remedio eficaz contra el mayor mal de una sociedad, que es la guerra civil. Halló la solución en el gobierno centralizado, en una teoría de la soberanía que insistía sobre todo en la posición del gobierno. Y como aceptaba la hipótesis del estado de naturaleza, tenía que introducir esa acentuación de la importancia del gobierno en su exposición del contrato por el cual se realiza la transición del estado de naturaleza al de sociedad organizada. El problema de Rousseau era diferente. Dada su insistencia en la libertad y dado su deseo de mostrar que el paso del estado de naturaleza al de sociedad organizada no es una sustitución de la libertad por la esclavitud en beneficio de la mera seguridad, se sintió obligado a mostrar que en la sociedad se adquiere una forma de libertad superior a aquella de la que se disfruta en el estado de naturaleza. Por eso no puede esperarse que en su exposición del contrato social subraye la idea de gobierno, ni la de que las dos partes contratantes ceden sus derechos a un soberano situado fuera del contrato. En vez de ello le veremos acentuar la tesis de un acuerdo mutuo entre las partes contratantes, acuerdo que crea una nueva entidad moral en la cual cada miembro se realiza más plenamente que en el estado de naturaleza.

Desde luego que eso representa un notable cambio de actitud y de tono respecto

de los dos discursos. Cierto que en el *Discurso sobre la desigualdad* podemos registrar, como ya se observó en el capítulo anterior, algunos elementos de la teoría política madura de Rousseau, los cuales asoman por vez primera en aquel texto. Pero el primer discurso da inevitablemente la impresión de que para Rousseau la sociedad política es un mal, mientras que en el *Contrato Social* vemos cómo, por así decirlo, la verdadera naturaleza del hombre se consuma en el orden social. El hombre pasa de ser "un animal estúpido y sin imaginación (a ser)... un ser inteligente, un hombre". [171] Pero no hay una contradicción pura entre el primer discurso y el *Contrato Social*. En aquel discurso habla Rousseau de los males de la sociedad civilizada tal como ésta existe realmente, y particularmente en Francia, mientras que en el *Contrato Social* habla de la sociedad política tal como ésta debería ser. E incluso en esta última obra, aun indicando los beneficios que obtiene el hombre por el contrato social, observa que "los abusos de esta nueva condición le degradan a menudo por debajo de la condición que abandonó".[172] Pese a todo es difícil negar el notable cambio de tono y de acento. Y lo mismo puede decirse acerca de la relación entre el *Contrato Social* y el *Discurso sobre la desigualdad*. La impresión dada por este último es que el hombre, naturalmente bueno, adquiere ideas y cualidades morales en sentido estricto a lo largo de un proceso de desarrollo gradual en el cual la sociedad civil, en el sentido de laxos vínculos sociales, precede a la formación de la sociedad política organizada. Pero en el *Contrato Social* Rousseau habla como si mediante la institución de la sociedad política el hombre pasara directamente y de golpe de un estado amoral al estado moral. "El paso del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre al sustituir en su conducta el instinto por la justicia y al dar a sus acciones la moralidad de la que anteriormente carecían."[173] El estado se convierte en fuente de la justicia y en base de los derechos. Pero tal vez tampoco en este caso haya real contradicción. Pues, después de todo, el contrato social no es sino una ficción filosófica, por decirlo con las palabras de Hume; y podemos, si lo queremos, considerar que Rousseau está practicando una distinción más teórica o lógica que histórica entre el hombre en sociedad y el hombre abstracción hecha de la sociedad. Como mero individuo aislado, el hombre, aunque no vicioso ni malo en sí mismo, no es propiamente un ser moral; sólo en sociedad se desarrolla su vida intelectual y moral. Y esto es sustancialmente lo que Rousseau decía en el *Discurso sobre la desigualdad*. Pero, al mismo tiempo y a pesar de ello, hay sin duda un cambio de tono. Es verdad que este cambio de tono se puede explicar en gran parte por la diferencia de intención. En el *Discurso* Rousseau se ocupa de los orígenes de la desigualdad, y atribuye a la institución de la sociedad el origen de lo que llama "desigualdad moral o política". Lo acentuado es la desigualdad, como lo indica ya el título del *Discurso*. En el *Contrato Social* Rousseau se ocupa en cambio de los beneficios que obtiene el hombre de la institución de la sociedad, como lo es la sustitución de la libertad meramente "natural" por la libertad civil y moral. Pero aunque el cambio de tono pueda explicarse en gran parte por la diferencia de

intención, no deja de estar presente. En el *Contrato Social* se despliega un aspecto nuevo y más importante de la teoría política de Rousseau.

Así podemos ver lo equívocas que son las palabras iniciales del primer capítulo del *Contrato Social* si se toman como formulación adecuada de la posición de Rousseau. "El hombre nace libre, pero por todas partes se encuentra encadenado." Esas palabras formulan un problema, no una solución. La solución se encuentra en la idea de la transformación de la libertad natural en libertad civil y moral. "Lo que un hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que consiga aferrar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee."[174] La libertad natural no está limitada más que por la fuerza del individuo; la libertad civil está limitada por la voluntad general, con la cual se unifica la voluntad real de cada miembro de la sociedad. El efecto de la fuerza o del derecho de primer ocupante es la mera posesión; la propiedad se funda en un título positivo, es un derecho conferido por el estado. "Por encima de todo eso podemos añadir a lo que el hombre adquiere en el estado civil la libertad moral, que es lo tánico que realmente le convierte en dueño de sí mismo. Pues el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos prescribimos nosotros mismos es libertad."[175] En algunas formas de sociedad —por ejemplo, en una dictadura tiránica y caprichosa— los hombres quedan efectivamente reducidos a esclavitud, y pueden encontrarse en peor situación que en el estado de naturaleza. Pero esto es accidental, en el sentido de que no se sigue de la esencia del estado. Si consideramos el estado según su esencia, hemos de decir que su institución es de beneficios incalculables para el hombre.

Como es natural, al aceptar la teoría contractual Rousseau se enfrenta con la misma dificultad a que hubo de hacer frente Locke. ¿Diremos que las partes contratantes originarias se vincularon no sólo a sí mismas, sino también a sus descendientes? Y en caso afirmativo, ¿cómo podemos justificar ese modo de decir? Rousseau no parece considerar explícitamente el problema, aunque deja en claro que los ciudadanos de un estado pueden disolver el contrato en cualquier momento. "No hay ni puede haber ley fundamental de ninguna clase que ate al cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social mismo."[176] Y "no hay en el estado ley fundamental alguna que no pueda abrogarse, sin excluir siquiera el contrato social mismo; pues si todos los ciudadanos concordaran en romper el contrato, es imposible poner en duda que quedaría legítimamente roto".[177] Y por lo que hace al individuo tomado singularmente, Rousseau se refiere a la opinión de Grocio según la cual cada hombre puede renunciar a ser miembro de su estado y recobrar su libertad natural abandonando el país. Aprueba esa opinión añadiendo que "sería absurdo que todos los ciudadanos reunidos en asamblea no pudieran hacer lo que puede hacer cada uno de ellos por separado".[178] (Rousseau añade aún una nota para decir que esa huida del país para sustraerse a las correspondientes obligaciones sería un acto criminal y penalizable si se realizara en un momento de necesidad pública.) Probablemente

Rousseau pensaba que puesto que el contrato social da nacimiento a un nuevo ente moral, este ser sigue existiendo aunque algunos de sus miembros mueran o nazcan otros, mientras los miembros, colectivamente, no anulen el contrato en una de sus asambleas periódicas. La pertenencia al estado no es lo que produce la existencia continua de éste como ente moral.

2.Soberanía, voluntad general y libertad.

Hemos visto que según Rousseau la persona pública formada por la unión de individuos a través del contrato social se llama soberano cuando se la considera en su actividad. Esto significa que el soberano es el entero cuerpo del pueblo en cuanto legislador, en cuanto fuente del derecho. Ahora bien, la ley es expresión de la voluntad. Por eso Rousseau puede decir que la soberanía no es "nada menos que el ejercicio de la voluntad general".[179] Cada individuo tiene una capacidad dúplice. Como miembro del ente moral que es fuente de la ley, el individuo es miembro del soberano. Pero considerado como sometido a la ley y obligado a obedecerle, el individuo es súbdito. Desde luego que el individuo posee además su voluntad particular, y ésta puede encontrarse en discrepancia con la voluntad general. El deber social del individuo consiste en adecuar su voluntad particular a la voluntad general del soberano, del cual es miembro él mismo.

Rousseau insiste en que la soberanía es inalienable, pues consiste en el ejercicio de la voluntad general, y esta voluntad no puede alienarse ni transferirse. Se puede trasferir poder, pero no voluntad. Por eso insiste más adelante Rousseau en que el pueblo no puede elegir representantes en el pleno sentido de la palabra; lo único que puede hacer es elegir diputados. "La soberanía no puede representarse, por la misma razón que la hace inalienable; descansa esencialmente en la voluntad general, y no admite representación. O es la misma o es otra; no hay ninguna posibilidad intermedia. Por lo tanto, los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, son simplemente sus administradores, y no pueden llevar a cabo ningún acto definitivo. Toda ley que el pueblo no haya ratificado directamente es nula y vacía..."[180] (Rousseau infiere la conclusión de que el pueblo de Inglaterra sólo es libre durante la elección de los miembros del parlamento, para recaer luego en la esclavitud.)

Por la misma razón la soberanía es indivisible. Pues la voluntad cuyo ejercicio se llama soberanía es la voluntad general, y ésta no se puede dividir. Si se la divide se

obtendrá sólo voluntades particulares y, por lo tanto, no se tendrá soberanía. No podemos dividir la soberanía en varios poderes, como los poderes ejecutivo y legislativo. El poder ejecutivo, o gobierno, no es el soberano ni una parte del mismo; se ocupa sólo de la administración de la ley y es un mero instrumento del soberano. Para Rousseau el soberano es el poder legislativo, y el poder legislativo es el pueblo. En un estado determinado el soberano nominal puede ser una persona o ciertas personas, y no el pueblo; pero el soberano verdadero es siempre el pueblo. No es necesario decir que por "pueblo" Rousseau no entiende una determinada clase del estado distinta de otra clase o de otras clases; entiende el entero cuerpo de los ciudadanos. También podemos observar que Rousseau usa la palabra "legislador'' en un sentido técnico suyo, para indicar una persona que formula leyes, como de Licurgo se dice que escogió leyes para los espartanos. Está claro que un legislador en este sentido no es una persona que posea poder soberano. Su función es de consejo o ilustración, en el sentido de que su tarea consiste en iluminar al pueblo soberano para que éste obre con una idea clara de en qué consiste en el momento dado el interés común.

La soberanía es, pues, el ejercicio de la voluntad general; y el soberano es el pueblo, en el cual reside esa voluntad. Pero ¿qué se entiende por voluntad general?

La tentación más natural consiste, desde luego, en entender el término "voluntad general" en relación, primariamente, con el sujeto volitivo, el pueblo soberano en su función legislativa. Pero entonces podemos fácilmente llegar a la idea de que la voluntad general se identifica para todos los fines prácticos con la decisión expresada por el voto mayoritario de la asamblea. Y si interpretamos a Rousseau de esta manera concluiremos probablemente que su descripción de la voluntad general como infalible y siempre tendente al bien público es absurda y dañina. Absurda, porque no hay ninguna garantía de que una ley votada por una asamblea popular vaya a ser siempre útil para el bien público; y dañina porque promueve la tiranía y la intolerancia. Pero la interpretación en que se basan esas conclusiones es incorrecta, y en cualquier caso acentúa mal la idea.

Hemos de recordar ante todo la célebre distinción de Rousseau entre la voluntad general (*volonté générale*) y la voluntad de todos (*volonté de tous*). "Hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta última considera sólo el interés común, mientras que la primera toma en cuenta el interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares."[181] La voluntad general es, en efecto, general en el sentido de que es la voluntad de un sujeto universal, el pueblo soberano; pero lo que Rousseau acentúa es la universalidad del objeto, a saber, el bien, el interés o la ventaja comunes. Y esa voluntad general no se puede identificar sin más con la suma de voluntades particulares que se manifiestan en un voto mayoritario o incluso unánime. Pues el resultado del voto puede expresar una idea equivocada de lo que implica y exige el bien común; y una ley promulgada como resultado de ese voto puede ser contraproducente para el bien público. "Por sí

mismo el pueblo quiere siempre el bien, pero por sí mismo no es siempre capaz de verlo. La voluntad general está siempre en lo justo, pero el juicio que la guía no es siempre ilustrado... El público quiere el bien que no ve.”[182] Y este hecho es lo que “hace necesario un legislador”[183] en el sentido antes descrito.

Por lo tanto, la “voluntad de todos” no es infalible; sólo la “voluntad general” es infalible y tiene siempre razón. Y eso significa que se orienta siempre al bien común. Me parece claro que Rousseau ha ampliado su concepto de la bondad natural del hombre al nuevo ente moral que nace por el contrato social. El individuo, fundamentalmente impulsado por el amor propio (que, como se recordará, no ha de identificarse con el egoísmo en sentido moralmente condenable), busca de modo natural su propio bien, aunque de eso no se sigue que tenga una idea clara de la verdadera naturaleza de ese bien.[184] La “persona pública” a la que da existencia el contrato social busca también inevitablemente su bien, el bien común. Pero el pueblo no entiende siempre dónde está su verdadero bien. Por lo tanto necesita ilustración para poder expresar adecuadamente la voluntad general.

Supongamos que tenga sentido hablar del estado como una entidad moral capaz de voluntad. Si decimos que su voluntad, la voluntad general, es siempre justa, pero distinguimos entre esa voluntad y la voluntad de todos considerada como la suma de las voluntades particulares, entonces la afirmación de que la voluntad general es infalible no nos obliga a afirmar que toda ley votada por la asamblea popular sea necesariamente la ley más adecuada para el beneficio público en las circunstancias dadas. Sigue habiendo posibilidad de crítica. Pero al mismo tiempo estamos corriendo el riesgo de reducir nuestras afirmaciones a mera tautología. Pues si decimos que la voluntad general es siempre justa entendiendo por ello que la voluntad general se orienta siempre al bien común, se presenta la cuestión de si estamos limitándonos a decir que la voluntad del bien común es la voluntad del bien común, o sea, si no estamos definiendo la voluntad general por un objeto universal, a saber, el bien o interés común. Por eso puede afirmarse que la única manera de evitar a Rousseau el reproche de un acrítico sometimiento a las decisiones legislativas de las asambleas públicas consiste en reducir lo que dice a una innocua tautologia.

Aquí puede observarse que lo realmente necesario es una explicación clara de lo que significa hablar del estado como de una entidad moral dotada de voluntad. ¿Qué es esa voluntad, si no es idéntica con la voluntad de todos? ¿Es algo situado por encima de todas las voluntades particulares? ¿O es más bien las voluntades particulares tomadas colectivamente y consideradas según su orientación natural al bien, no a los particulares conceptos del bien presentes en los espíritus de los sujetos? En el primer caso tenemos un problema ontológico, el problema del estatuto ontológico de esa voluntad general subsistente. En el segundo caso Rousseau tendría que reconsiderar un tanto su individualismo inicial. Pues la voluntad de A se orienta al bien de A, y la voluntad de B al bien de B. Por lo tanto, si afirmamos que las voluntades de B, C, etc., consideradas en su orientación natural hacia el bien, forman

colectivamente la voluntad general (que se orienta al bien común), tendremos probablemente que mantener que los hombres son seres sociales por naturaleza y desde el primer momento, y que sus voluntades se orientan naturalmente no sólo a su bien privado, sino también al bien común, o que se orientan hacia sus bienes privados en cuanto comprendidos en el bien común o en cuanto contribución a éste. Creo que en el fondo Rousseau pensaba algo así. Pero al presentarnos primero una imagen individualista del hombre y proponernos luego la idea de una nueva persona pública moral con su propia voluntad, nos ha dejado en la oscuridad la exacta naturaleza de la voluntad general y su exacta relación con las voluntades particulares. No parece que Rousseau haya dedicado a esos problemas la larga reflexión que requerían. Podemos identificar en su filosofía política varias líneas de pensamiento que es difícil armonizar. La principal es sin duda la que se basa en la idea del estado como una entidad orgánica que posee su voluntad propia, la cual es, en algún sentido escasamente definido, la voluntad "verdadera" de cada miembro del estado. Vuelvo ahora a considerar esta noción.

No pretendo decir que no haya para Rousseau ninguna conexión entre la voluntad general y la actividad legislativa del pueblo soberano. El decir, como él dice, que hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general no es afirmar que no coincidan nunca. Y uno de los problemas de Rousseau como teórico político consistía en proponer medios para garantizar, dentro de lo posible, que la infalible voluntad general consiga expresión concreta en la ley. Uno de los medios por él propuestos se ha mencionado ya: el empleo de un sabio "legislador". Otro medio es la evitación, dentro de lo posible, de sociedades parciales dentro del estado. La cuestión se presenta así. Si cada ciudadano vota con entera independencia, las diferencias entre ellos se compensarán, piensa Rousseau, "y quedará como suma de las diferencias la voluntad general".[185] Pero si se forman facciones y partidos, cada uno de ellos con su voluntad relativamente general, las diferencias serán menos numerosas y los resultados menos generales y menos expresivos de la voluntad general. Aún peor: si una asociación o un partido es tan fuerte o tan numeroso que su voluntad haya de prevalecer inevitablemente sobre la de los demás ciudadanos, el resultado no es en modo alguno expresivo de la voluntad general del estado, sino sólo de una voluntad particular (particular respecto de la voluntad general del estado, aunque sea general respecto de los miembros de la asociación o el partido). La conclusión de Rousseau es que "resulta esencial para que la voluntad general pueda expresarse que no haya ninguna sociedad parcial dentro del estado, y que cada ciudadano piense sólo sus propios pensamientos".[186]

Ésa es, por supuesto, una de las razones por las cuales la Iglesia Cristiana disgusta a Rousseau. "Siempre que el clero es un cuerpo organizado, es dueño y legislador en su propia tierra... De entre todos los escritores cristianos, sólo el filósofo Hobbes ha visto el mal y cómo remediarlo, y se ha atrevido a proponer la reunión de las dos cabezas del águila y la completa restauración de la unidad política... Pero debería

haber visto que el dominante espíritu del Cristianismo es incompatible con su sistema, y que el interés del clero será siempre más poderoso que el del estado.”[187] Es verdad que cuando ataca a la Iglesia Cristiana y habla en favor de una religión puramente civil Rousseau no está tratando el problema de la voluntad general y su expresión. Pero sus observaciones son de todos modos obviamente relevantes. Pues si la Iglesia misma se pone como un cuasi-soberano, su influencia se cruzará inevitablemente con la expresión de la voluntad general del verdadero soberano, a saber, el pueblo.

Rousseau supone que si los ciudadanos están debidamente informados y se suprimen las sociedades parciales dentro del estado (o si, caso de ser eso imposible, dichas sociedades son tan numerosas que sus intereses e influencias divergentes se anulan recíprocamente), el voto de la mayoría expresará inevitablemente la voluntad general. “Si cuando el pueblo, provisto de la adecuada información, realiza sus deliberaciones los ciudadanos no se comunican entre sí, el total de las pequeñas diferencias dará siempre la voluntad general, y la decisión será siempre buena.”[188] Y “no hay más que una ley que por su naturaleza requiera consentimiento unánime. Es el contrato social... Aparte de este contrato primitivo, el voto de la mayoría vincula siempre al resto... La voluntad general se encuentra contando los votos”.[189] Eso no contradice exactamente lo que dice Rousseau acerca de la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos. Pues la distinción se establece para dar razón de la posibilidad de que los intereses privados, particularmente el interés de grupos y asociaciones, determine la decisión del pueblo en asamblea. Y cuando ocurre ese abuso, el resultado del voto no representa la voluntad general. Pero cuando se evitan esos abusos, el resultado dará sin duda expresión a la voluntad general.

Por supuesto que eso es obviamente verdadero en un sentido, a saber, en el sentido de que la voluntad de la mayoría es más general que la voluntad de una minoría. Pero eso es una tautología. Y no es lo que Rousseau está pensando. Pues una ley expresión de la voluntad general es para él una ley que tiende al bien o interés común, o lo asegura o lo preserva. Si, pues, se evita la influencia de los intereses de grupo, la voluntad expresa de la asamblea llevará infaliblemente al bien común. La crítica a la voluntad expresada por la asamblea no será legítima sino sobre la base de una indebida influencia de algún partido privado y de intereses de grupo. Si suponemos que cada ciudadano está “pensando sus propios pensamientos” y no está expuesto a presiones ilegítimas, no parece haber razón, dados los presupuestos rousseaunianos, para criticar la voluntad expresada por la asamblea, aunque la haya expresado un voto meramente mayoritario. Es verdad que Rousseau sostiene que la mayoría ha de ir aproximándose a la unanimidad a medida que aumenta la importancia de los asuntos que se deciden; pero eso no altera el hecho de que “la voluntad general se forma contando los votos (y) todas las cualidades de la voluntad general residen en la mayoría”.[190]

La discusión de la voluntad general por Rousseau está íntimamente relacionada

con el problema de la libertad. Como hemos visto, Rousseau deseaba justificar la transición del hipotético estado de naturaleza al de la sociedad política organizada. Pensando que el hombre es libre por naturaleza y que la libertad es un valor inestimable. Rousseau se sentía obligado a mostrar que mediante el contrato social que da nacimiento al estado el hombre no pierde libertad, sino que adquiere una clase superior de ella. Pues “renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre”.[191] Rousseau mantiene, por tanto, que mediante el contrato social se cambia la libertad natural por la libertad civil. Pero es obvio que en sociedad los hombres están obligados a obedecer a la ley. Si no obedecen sufren castigo. Dada esa situación, ¿es posible sostener que al cambiar el estado de naturaleza, en el que era libre y podía hacer todo lo que físicamente fuera capaz de hacer, por el estado de sociedad política el hombre se ha hecho más libre que antes o, por lo menos, ha adquirido una libertad más verdadera y plena? El tratamiento de este problema por Rousseau es célebre.

En primer lugar, hay que entender el contrato social de tal modo que incluya la obligación tácita de someterse a la voluntad general y que todo el que se niegue a hacerlo pueda ser sometido a constricción. “El ciudadano da su consentimiento a todas las leyes, incluidas aquellas que se promulgan con su oposición, y hasta las que le castigan si se atreve a violar una de ellas.”[192]

En segundo lugar —y éste es el punto más destacado— la voluntad general es la voluntad real de cada hombre. Y la expresión de la voluntad general es la expresión de la voluntad real de cada ciudadano. Mas el seguir la propia voluntad es obrar libremente. Por lo tanto, el verse obligado a conformar la voluntad propia a la voluntad general es verse obligado a ser libre. Es ser puesto en una situación en la cual uno quiere lo que “realmente” quiere.

Ésta es la célebre paradoja de Rousseau. “Para que el contrato social no sea una fórmula vacía, ha de incluir tácitamente la cláusula única que puede dar fuerza al resto, a saber, que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a someterse a ella por el entero cuerpo social. Esto significa nada menos que aquél será obligado a ser libre.”[193] Y "... la voluntad general se halla contando los votos. Así pues, si prevalece la opinión contraria a la mía, eso prueba, ni más ni menos, que yo estaba equivocado, y que lo que yo creía ser la voluntad general no lo era. Si hubiera impuesto mi voluntad particular, habría realizado lo contrario de mi voluntad y no habría sido libre”.[194]

Es difícil ver por qué el hecho de que prevalezca por voto mayoritario una opinión diferente de la mía “prueba” que yo estuviera equivocado. Rousseau se limita a suponerlo. Mas, aun pasando por alto este punto, podemos atender al ambiguo uso de la palabra libre. Muchas otras personas preferirían decir que si libertad significa libertad para hacer lo que uno desea hacer y es físicamente capaz de hacer, entonces no hay duda de que la libertad queda limitada por la pertenencia al estado. Pero la limitación de la libertad de cada uno por la ley es esencial para el bienestar de la sociedad y, teniendo en cuenta que las ventajas de la sociedad sobrepasan sus

inconvenientes, esa limitación no necesita más justificación que su utilidad. El único problema importante consiste en conseguir que la restricción sea la mínima requerida por el bien común. Pero ese planteamiento puramente empírico y utilitario no era del gusto de Rousseau. Éste desea mostrar que la aparente limitación de la libertad no es realmente limitación alguna. Por eso se ve obligado a adoptar la paradójica posición de que un individuo puede ser obligado a ser libre. Y el mero hecho de que esa actitud manifieste en seguida su carácter paradójico sugiere que la palabra libre está recibiendo ahora un sentido que, cualquiera que sea, es en todo caso diferente del sentido o de los sentidos que normalmente tiene. Aplicar esa palabra a un hombre que está siendo obligado, por ejemplo, a someterse a una determinada ley no es precisamente aclarar las cosas. La aplicación de la palabra fuera de su normal ámbito de significación equivale a sugerir que la fuerza y la constricción no son realmente ni fuerza ni constricción.

La crítica lingüística puede parecer cansina y superficial a algunos. Pero la verdad es que tiene mucha importancia práctica. Pues la trasferencia de nombres o epítetos nobles a situaciones que caen fuera de su ámbito significativo normal es un expediente clásico de los propagandistas políticos que desean hacer más aceptables dichas situaciones. Así, por ejemplo, el término democracia, acaso con el prefijo “verdadera” o “real”, se aplica a veces a estados en los cuales unos pocos tiranizan a los más con la ayuda de la fuerza y el terror. Llamar a la constricción “obligación de ser libre” es un caso del mismo tipo. Más tarde encontraremos a Robespierre diciendo que la voluntad de los jacobinos es la voluntad general y llamando al gobierno revolucionario despotismo de la libertad. La crítica lingüística puede en efecto arrojar una luz muy necesaria sobre esas aguas turbias.

Esas observaciones no pretenden, desde luego, insinuar que Rousseau mismo haya sido un aficionado al despotismo, la tiranía o el terror. Su paradoja no se debe al deseo de convencer a la gente de que lo negro es blanco, sino a la dificultad de justificar un rasgo normal de la vida social, la restricción del capricho personal por leyes universales, teniendo en cuenta el cuadro que previamente había dado del estado de naturaleza. Y aunque es perfectamente razonable puntualizar los peligros inherentes al uso de tales paradojas, también es verdad que el limitarse a la crítica lingüística del tipo aludido equivaldría a dejar de percibir la importancia histórica de la teoría rousseauniana de la voluntad general y las diferentes vías por las cuales es susceptible de desarrollo. Tal vez sea ésta una de las razones por las cuales esa crítica puede parecer cansina y superficial. En la sección final de este capítulo se incluirán otras observaciones acerca de la teoría de Rousseau. Por el momento atenderemos al problema del gobierno.

3.Gobierno.

Toda acción libre, dice Rousseau es producto de la concurrencia de dos causas. Una de ellas es una causa moral, a saber, la voluntad que determina el acto; la otra es una causa física, a saber, la fuerza física que ejecuta el acto. Ambas causas son necesarias. Un paralítico puede querer correr; pero como carece de la fuerza física necesaria para hacerlo, se quedará donde esté.

Aplicando esta distinción al cuerpo político hemos de distinguir entre el poder legislativo, que es el pueblo soberano, y el poder ejecutivo o gobierno. El primero da expresión a la voluntad general en leyes universales, y no se ocupa directamente de acciones ni personas particulares. El segundo aplica y ejecuta la ley, y se ocupa, por lo tanto, de acciones y de personas particulares. "Llamo *gobierno* o administración suprema al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o a la corporación a la que se confía esa administración."[195]

La acción por la cual el pueblo se sitúa bajo un príncipe no es un contrato: "es pura y simplemente un encargo".[196] De ello se sigue que el soberano puede limitar, modificar o recuperar el poder ejecutivo según su voluntad. Rousseau considera en efecto asambleas periódicas del pueblo soberano en las cuales se voten por separado dos cuestiones: "¿quiere el soberano mantener la presente forma de gobierno?" y "¿quiere el pueblo dejar su administración en las manos de los actuales encargados de ella?"[197] Como es obvio, Rousseau piensa en pequeños estados del tipo de los cantones suizos, en los que es físicamente posible para el pueblo reunirse periódicamente. Pero el principio general —que el gobierno no es sino el instrumento o ministro del pueblo soberano— vale para todos los estados. Está claro que decir que el pueblo puede "recuperar" el poder ejecutivo no significa que pueda decidir ejercerlo directamente. Ni siquiera en un pequeño cantón suizo puede el pueblo realizar directamente la administración cotidiana. Y, de acuerdo con los principios de Rousseau, el pueblo se ocupa en cualquier caso de la legislación, no de la administración, salvo en el sentido de que si está descontento de la administración del presente gobierno puede despedirle y confiar el poder ejecutivo a otro gobierno.

De acuerdo con Rousseau, el poder ejecutivo posee "una personalidad particular, una sensibilidad común a sus miembros, y una fuerza y una voluntad propias que tienden a su preservación".[198] Pero eso no altera el hecho de que "el estado existe por sí mismo, y el gobierno sólo por el soberano".[199] De hecho esa dependencia no impide al gobierno actuar con vigor y celeridad; pero la voluntad dominante en él ha de ser la voluntad general expresada en la ley. Si el gobierno llegara a tener una voluntad particular propia más activa y poderosa que la del soberano "habría, por así decirlo, dos soberanos, el uno legítimo y el otro de hecho, la unión social se disiparía instantáneamente y se disolvería el cuerpo político".[200] Rousseau no era amigo de príncipes o gobiernos caprichosos y tiránicos.[201] Los gobiernos han de ser

servidores, no amos de los pueblos.

Aunque Rousseau discute tipos de gobierno, no hace falta decir mucho acerca de este tema. Pues muy agudamente se niega a afirmar que exista una forma de gobierno ideal, adecuada para todos los pueblos y todas las circunstancias. “La cuestión de cuál es el mejor gobierno carece de respuesta y de determinación; o, más bien, hay tantas respuestas cuantas combinaciones posibles de las situaciones absolutas y relativas de todas las naciones.”[202] Y “en todas las épocas ha habido muchas disputas acerca de la mejor forma de gobierno, sin tener en cuenta el hecho de que cada una de ellas es en algún caso la mejor y en otro la peor”.[203] Pero podemos decir que los gobiernos democráticos son adecuados para estados pequeños, los gobiernos aristocráticos para los estados de dimensión media y los gobiernos monárquicos para los grandes estados. No obstante, todas las formas de constitución son susceptibles de abuso y degeneración. “Si hubiera un pueblo de dioses, su gobierno sería democrático. Un gobierno tan perfecto no es para los hombres.”[204] Rousseau se refiere aquí a la democracia en sentido literal, la forma de constitución más tendente a producir facciones y guerra civil. Es obvio que la monarquía está muy expuesta al abuso. “La disposición mejor y más natural” consiste en que “los más sabios gobiernen a la muchedumbre si está garantizado que gobernarán en beneficio de ésta, y no en beneficio propio”.[205] Pero eso, por supuesto, no está nunca garantizado. La aristocracia puede degenerar como cualquier otra forma de gobierno. En realidad la tendencia a la degeneración es natural e inevitable en todas las formas de constitución. “El cuerpo político, al igual que el cuerpo humano, empieza a morir desde que nace, y lleva en sí mismo las causas de su destrucción.”[206] Es verdad que los hombres han de esforzarse por conservar el cuerpo político en la mejor salud posible y durante el tiempo más dilatado posible, igual que hacen con sus propios cuerpos. Y la mejor manera de hacer esto consiste en separar claramente el poder ejecutivo del poder legislativo, así como en utilizar varios expedientes constitucionales. Pero hasta el estado mejor constituido terminará un día, y aunque sea más longevo que otros, dejando aparte circunstancias imprevisibles, morirá igual que mueren los cuerpos humanos sanos y robustos, aun sobreviviendo a otros cuerpos débiles y enfermos.

4.Observaciones finales.

Alguna parte de lo que Rousseau escribe en el *Contrato Social* se refiere claramente a su predilección por las repúblicas reducidas, como su ciudad de Ginebra. Sólo en un estado muy pequeño sería posible, por ejemplo, que los ciudadanos se reunieran periódicamente y ejercieran sus funciones legislativas. La ciudad-estado griega y la pequeña república suiza le suministran el ideal de estado por lo que hace a la dimensión. Además, los extremos de riqueza y pobreza que afeaban la Francia contemporánea y escandalizaban a Rousseau estaban ausentes de la vida, más sencilla, del pueblo suizo. Y el sistema de representación desaprobado por Rousseau es promovido por la gran dimensión de los estados, aunque "haya llegado a nosotros desde el gobierno feudal, aquel sistema inicuo y absurdo que degrada la humanidad y deshonra el nombre de humano".[207] No hay duda de que Rousseau comprendía muy bien que un estado muy pequeño tiene también sus inconvenientes, como, por ejemplo, la dificultad para defenderse; pero aceptaba la idea de federaciones de estados pequeños.

De todos modos, la predilección rousseauniana por los estados pequeños es sólo un aspecto relativamente intrascendente, aunque llamativo, de su teoría política. No era tan fantasioso como para suponer que Francia, por ejemplo, pudiera realmente reducirse a una multiplicidad de pequeños estados o a una confederación de tales estados. En cualquier caso, su idea de la soberanía del pueblo y Su ideal de gobierno para el pueblo fueron de mayor importancia e influencia que cualesquiera de sus ideas acerca de las dimensiones adecuadas del estado. La idea de la soberanía popular influyó en Robespierre y los jacobinos, y luego a través de ellos. Y podemos decir que cuando las palabras Libertad e Igualdad se difundieron por Europa, se difundían en realidad, y en parte al menos, las ideas de Rousseau, aunque él mismo no fuera un abogado de la revolución. Rousseau no era un cosmopolita: le disgustaba el cosmopolitismo de la Ilustración y lamentaba la falta de aquel patriotismo, de aquel amor del país que había sido característico de Esparta, de la temprana República romana y del pueblo suizo. Podemos, pues, decir que por lo menos la idea rousseauniana de soberanía popular nacional tenía cierta afinidad con el desarrollo de la democracia nacional y se diferencia del internacionalismo socialista.

Estimar la influencia práctica de los escritos de Rousseau en los desarrollos prácticos políticos y sociales es difícilmente posible, de modo que en este punto nos vemos limitados a indicaciones más o menos generales. Es mucho más fácil, desde luego, rastrear las influencias de sus teorías en otros filósofos. Y los pensadores que en seguida salen a colación son Kant y Hegel.

La teoría rousseauniana del contrato social tiene poca o ninguna importancia a este respecto. Él mismo le dio relieve, como lo muestra claramente el título de su principal obra política; pero en realidad se trataba sólo de un expediente artificial tomado de otros autores para justificar la transición del hipotético estado de naturaleza al de la sociedad política. No era una teoría con futuro. Mucho más importante era la doctrina de la voluntad general. Pero esta doctrina se podía

desarrollar por dos vías al menos.

En la primera redacción del *Contrato Social* Rousseau habla de la voluntad general como de algo que es en cada hombre un acto puro de entendimiento, por el cual se razona acerca de lo que un hombre puede pretender de su semejante y de lo que su semejante tiene derecho a pretender de él. La voluntad se describe aquí como voluntad racional. A lo que podemos añadir la doctrina expresada en el *Contrato Social* según la cual "el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos prescribimos nosotros mismos es libertad".[208] Tenemos, pues, una voluntad racional autónoma, o razón práctica, por la cual el hombre, en su superior naturalza, por así decirlo, legisla para sí mismo y pronuncia una ley moral a la cual está sometido él mismo en su naturaleza inferior. Y esta ley es universal en el sentido de que la razón prescribe lo que es' justo e, implícitamente al menos, lo que debe hacer todo hombre en determinadas circunstancias. Esta noción de voluntad autónoma que legisla en la esfera moral es una manifiesta anticipación de la ética kantiana. Puede objetarse que la voluntad kantiana es puramente racional, mientras que Rousseau acentúa el hecho de que la razón sería ineficaz como guía para la acción si la ley no estuviera impresa con caracteres indelebles en el corazón de los hombres. La voluntad racional necesita una fuerza motora que se encuentra en los impulsos fundamentales del hombre. Todo eso es verdad, o sea: es cierto que Rousseau acentúa el papel desempeñado por le *sentiment intérieur* en la vida moral del hombre. Pero es que no se trata de afirmar que la teoría rousseauniana de la voluntad general y la teoría kantiana de la razón práctica sean pura y simplemente lo mismo. Lo único que se trata de indicar es que hay elementos de la primera susceptibles de desarrollo en sentido kantiano. Y Kant estuvo sin duda influido por los escritos de Rousseau.

Pero la voluntad general es universal no sólo en relación con su objeto. Para Rousseau es también universal en relación con su sujeto. O sea, es la voluntad del pueblo soberano, del ser moral o persona pública nacida a la existencia por obra del contrato social. Aquí tenemos el germen de la teoría organicista del estado desarrollada por Hegel. Este último criticó y rechazó la teoría del contrato social, pero elogió a Rousseau por haber puesto la voluntad como principio del estado.[209] Desde luego que Hegel no tomó sin más las teorías rousseaunianas del estado y de la voluntad general; pero estudió su obra y recibió de ella estímulo e influencia para el desarrollo de su propia teoría política.

Hemos observado que Rousseau expresó cierta predilección por los estados pequeños. En el tipo de sociedad política que él consideraba como ideal la voluntad general se manifestaría por democracia directa, o sea, mediante el voto de los ciudadanos en la asamblea popular. Pero si suponemos un estado grande en el cual tales asambleas sean de todo punto impracticables, la voluntad general no podrá expresarse en legislación directa. Podrá hallar expresión parcial en elecciones periódicas, pero para expresarse en la legislación necesitará la mediación

interpretativa de un hombre o varios hombres distintos del pueblo soberano. No hay gran distancia de esto a la idea de la voluntad nacional infalible que encuentra expresión articulada por boca de algún caudillo. No pienso que Rousseau hubiera aprobado una interpretación así de su teoría. Por el contrario, esa interpretación le habría horrorizado, y Rousseau habría podido aducir pasos de sus escritos que explícitamente se oponen a ella. Pero, a pesar de ello, la idea de una voluntad cuasi-mística que busca expresión articulada tiende por sí misma a ser explotada de este modo.

Todavía se percibe una vía más por la cual podía desarrollarse la teoría de la voluntad general. Podemos imaginar que una nación posee cierto ideal operativo que se expresa parcialmente en su historia, sus tradiciones y sus instituciones, plástico en el sentido no fijado por formulaciones teóricas, en el sentido de que no es un ideal gradualmente construido y que requiere modificaciones y reformulaciones a la luz del desarrollo de la nación. Acaso podamos entender en este supuesto la tarea de los legisladores y de los teóricos políticos, parcialmente al menos como el intento de dar expresión concreta a ese ideal, para mostrar así a la nación lo que "realmente desea". No creo que esa concepción sea inmune a la crítica. Me limito a decir que es posible presentar una teoría de la voluntad general sin verse obligado a concebir el órgano interpretativo de la misma como un altavoz infalible. El poder legislativo y el gobierno pueden intentar averiguar qué es lo mejor para la nación a la luz de sus tradiciones, sus instituciones y sus circunstancias históricas; pero no se sigue de ello que la interpretación de lo mejor haya de considerarse por fuerza acertada. Es posible mantener la idea de que la nación desea lo mejor para ella, y que el gobierno y el poder legislativo intentan dar expresión a esa voluntad, o están obligados a intentarlo, sin tener que suponer por ello que haya ningún órgano infalible de interpretación y expresión. Dicho de otro modo: sería posible adaptar la teoría de Rousseau a la vida de un estado democrático del tipo actual en la cultura occidental.

Una de las principales, razones por las cuales es posible dar varios desarrollos diferentes de la teoría de Rousseau es, por supuesto, la ambigüedad que puede registrase en su formulación de la teoría. La siguiente ambigüedad es de particular importancia: cuando Rousseau dice que el orden social es la base de todos los derechos, su formulación puede entenderse en un sentido trivial si entendemos por "derecho" derecho positivo, derecho legal. En este caso el enunciado es una perogrullada. Pero si lo que quiere decir es que la legislación da nacimiento a la moralidad, [210] entonces el enunciado sugiere que el estado es la fuente de las distinciones morales. Y si añadimos a esto el ataque de Rousseau a las sociedades parciales y su defensa de la religión civil contrapuesta a la religión revelada y mediada por la Iglesia, resulta fácil entender cómo puede afirmarse que la teoría política de Rousseau apunta en el sentido del totalitarismo. Pero Rousseau no pensaba que la moralidad dependiera simplemente del estado. En última instancia, ha insisitido siempre en la necesidad de ciudadanos virtuosos para que el estado sea

bueno. Así tropezaba Rousseau con el dilema de Platón. No puede haber estado bueno sin ciudadanos buenos. Pero los ciudadanos no serán buenos si el estado, en su legislación y en el gobierno, tienden a corromperlos y depravarlos. Esta es una de las razones por las cuales Rousseau recurrió a la idea del “legislador” ilustrado, al estilo de Solón o de Licurgo. Pero el mero hecho de que tropezara con este dilema prueba que no pensaba que la moralidad dependiera exclusivamente del estado, en el sentido de que sea justo lo que el estado declare justo. Rousseau creía, además, que hay una ley natural escrita en los corazones de los hombres. Y si creía que, dadas ciertas condiciones y precauciones, esa ley natural hallaría sin duda expresión articulada en la voluntad declarada del pueblo soberano, este optimismo se debía a su fe en la bondad natural del hombre, no a un positivismo ético. No puede negarse, sin embargo, que Rousseau ha formulado proposiciones con cierto sabor de positivismo ético, en el sentido de que parece implicar que la moralidad se deriva de la legislación y de la opinión social. Dicho de otro modo: tomada en su conjunto, la teoría es ambigua. El hombre quiere siempre el bien, pero puede errar en cuanto a la naturaleza de éste. ¿Quién ha de interpretar la ley moral? La respuesta es ambigua. Unas veces Rousseau nos dice que la conciencia, y otras veces que el poder legislativo. Por una parte, la voz del poder legislativo no es necesariamente infalible; puede estar influida por intereses egoístas, y entonces no expresa la voluntad general. Es, pues, de presumir que la conciencia haya de ser el factor decisorio. Por otra parte, cada hombre tiene que adecuarse a la decisión del pueblo soberano: caso necesario, se verá obligado a ser libre. Difícilmente se podrá afirmar que no haya ambigüedad en este punto. Por lo tanto, aunque el mismo Rousseau haya insistido en la ley grabada con caracteres indelebles en el corazón de los hombres y también haya insistido en la importancia de la voz de la conciencia, hemos de admitir la objeción de que en su teoría hay elementos incompatibles, y de que el elemento propiamente nuevo en ella es la tendencia a eliminar el concepto tradicional de ley moral natural.

Una observación final. Hemos considerado a Rousseau bajo el rótulo general de la Ilustración Francesa. Y teniendo en cuenta el hecho de que él mismo se separó de los enciclopedistas y del círculo de d’Holbach, la clasificación puede parecer inadecuada. Por otra parte, considerando la historia de la literatura, Rousseau ha ejercido una profunda influencia no sólo en la literatura francesa, sino también en la alemana, particularmente la del período del *Sturm und Drang*. Lo cual puede parecer una razón más para separarle de la Ilustración Francesa. Pero Rousseau no ha sido el origen de la literatura de la sensibilidad, aunque le haya dado un impulso poderoso; ni tampoco ha sido entre los filósofos y escritores franceses del siglo XVIII el único en subrayar la importancia de las pasiones y del sentimiento en la vida humana. Basta pensar en Vauvenargues, por ejemplo. La situación parece ser como sigue: si identificamos como rasgos principales de la Ilustración en Francia un racionalismo árido, un escepticismo religioso y una tendencia al materialismo, entonces, por supuesto, tenemos que decir que Rousseau rebasó la Ilustración o quedó fuera de ella.

Pero con la misma razón podemos revisar nuestra concepción del período para incluir en él a Rousseau: podemos hallar en el período algo más que racionalismo árido, materialismo y escepticismo religioso. Lo importante es, de todos modos, que aunque tuvo sus raíces en el movimiento general del pensamiento de la Francia del siglo XVIII, Rousseau es una figura demasiado destacada en la historia de la filosofía y de la literatura para que tenga interés ponerle una etiqueta y creer que con eso se ha satisfecho toda justicia. Nuestro escritor es y será siempre Jean-Jacques Rousseau, no un mero ejemplo de un tipo. Algunas de sus teorías, como la del contrato social, son típicas de la época, y tienen un interés poco más que histórico. En otros aspectos de su pensamiento político, pedagógico y psicológico Rousseau se anticipó al futuro. Y algunos de sus problemas, como el de la relación entre el individuo y el estado, son sin duda tan reales hoy como cuando él escribió, aunque hoy tendamos a dar a sus problemas formulaciones diferentes.

Parte II
La ilustración alemana

Capítulo V
La Ilustración alemana
I.

1.Christian Thomasius.

La primera fase de la Ilustración (*Aufklärung*) en Alemania queda acaso representada del mejor modo por Christian Thomasius (1655-1728), hijo del Jakob Thomasius que fue uno de los maestros de Leibniz. De joven insistía Christian Thomasius en la superioridad de los franceses respecto de los alemanes en el terreno de la filosofía. Los alemanes tienen una inclinación a las abstracciones metafísicas, la cual no promueve el bien común ni la felicidad individual. La metafísica no produce conocimiento real. Además, la filosofía "culta" enseñada en las universidades presupone que el fin de la reflexión racional es la contemplación de la verdad abstracta por sí misma. Pero ese presupuesto es un error. El valor de la filosofía estriba en su utilidad, en su tendencia a contribuir al bien común o social y a la felicidad o el bienestar del individuo. Dicho de otro modo, la filosofía es un instrumento del progreso.

Esta hostilidad a la metafísica y al puro intelectualismo se fundaba hasta cierto punto en un empirismo. Según Thomasius el espíritu tiene que purificarse de sus prejuicios y preconceptos, particularmente de los que son característicos del aristotelismo y el escolasticismo. Pero si rechazaba la metafísica aristotélica y escolástica, no lo hacía para poner otra en su lugar. Así, por ejemplo, Thomasius criticaba la *Medicina mentis* de Tschirnhaus (1651-1708), el cual, bajo la influencia de Descartes y Spinoza, proponía la aplicación del método matemático en una filosofía de descubrimiento, y proclamaba que la consecución de la verdad es el ideal más noble de la vida humana. Para Thomasius está claro que nuestro conocimiento natural depende de los sentidos. No poseemos ideas innatas, ni podemos descubrir verdades acerca del mundo mediante un método puramente deductivo. La experiencia y la observación son las únicas fuentes fidedignas de conocimiento; y los límites del conocimiento están determinados por los sentidos. Por un lado, si hay algo tan pequeño que no impresione los sentidos, no podemos conocerlo. Por otro lado, hay cosas tan grandes que rebasan la capacidad de nuestro espíritu. Así, por ejemplo, podemos saber que los objetos de los sentidos dependen de una Causa Primera: pero

no podemos conocer, por filosofía al menos, la naturaleza de esa causa. La dependencia en que nuestro espíritu se encuentra respecto de la percepción sensible y la consiguiente limitación del ámbito de nuestro conocimiento muestran la vaciedad de la especulación metafísica. Ni debemos permitirnos una recaída en la metafísica por el procedimiento de poner en duda la fidelidad de los sentidos para intentar luego dar una prueba filosófica de que son fidedignos. Por supuesto que la duda tiene su lugar en nuestra vida mental, pues debemos someter a dubitación las opiniones del pasado que no han resultado útiles. Pero el sano sentido común pone límites a la duda. No debemos caer en el escepticismo ni en la metafísica. Hemos más bien de dedicarnos a conseguir conocimiento del mundo que nos presentan los sentidos, y no por el conocimiento mismo, sino por su utilidad.

La idea de la filosofía que tiene Thomasius, tal como aparece en la *Einleitung zur Vernunftlehre* (*Introducción a la doctrina de la razón*) y en la *Ausübung der Vernunftlehre* (*Ejercicio de la doctrina de la razón*), ambas de 1691, es en cierta medida expresión de un punto de vista empirista; pero probablemente están en lo justo los historiadores que la relacionan también con ciertos desarrollos sociales y con la concepción general de la Reforma Protestante. Es, desde luego, exagerado limitarse a afirmar que la importancia dada a la idea de bien común sea simple expresión del ascenso de la clase media, pues la idea de bien común era ya importante, por ejemplo, en la filosofía medieval. Pero, al mismo tiempo, probablemente es verdad que la concepción utilitarista de filosofía, con su concentración en torno a la idea de razón ilustrada que utiliza sus capacidades para promover el bien común, tiene algo que ver con la estructura posmedieval de la sociedad, por lo que resulta razonable considerar ese pensamiento como filosofía “burguesa”. Por lo que hace a la vinculación religiosa, vale la pena notar que esa filosofía burguesa ha sido la prolongación secularizada de las concepciones de la Reforma Protestante. El verdadero servicio divino ha de verse en las formas ordinarias de la vida social, no en la aislada contemplación de verdades eternas o en el apartamiento del mundo mediante el ascetismo y la mortificación. Esta idea, una vez separada de su fundamento estrictamente religioso, lleva fácilmente a la conclusión de que el progreso social y el éxito individual en este mundo son señales del favor divino. Y si la reflexión filosófica no tiene sino escasa o ninguna competencia en la esfera teológica, como pensaba Lutero, parece razonable que se dedique a promover el bien social y la felicidad individual temporal. El motivo capital de esa reflexión será la utilidad, no la contemplación de la verdad. O sea, la filosofía se ocupará de cuestiones de ética, organización social y derecho, más que de metafísica y teología. Se centrará en torno al hombre, y su principal finalidad al considerar al hombre será la de promover el bien temporal de éste, no el integrar una antropología filosófica en una metafísica general del ser. El hombre será considerado psicológicamente, no metafísicamente ni desde un punto de vista teológico.

Eso no significa, por supuesto, que la filosofía haya de ser antirreligiosa. Como

hemos visto, la filosofía de la Ilustración Francesa fue frecuentemente hostil al Catolicismo y, en el caso de algunos pensadores, a la religión en general, vista como enemiga del progreso social; pero este punto de vista no fue, ciertamente, característico de la Ilustración Alemana en general ni de Thomasius en particular. Este último estaba muy lejos de ser un hombre irreligioso. Por el contrario, estaba relacionado con el pietismo, movimiento que nació en la Iglesia Luterana hacia fines del siglo XVII y que tendía a infundir una nueva devoción al cuerpo religioso. No puede decirse lícitamente que el pietismo redujera la religión al sentimiento, pero, de todos modos, es un hecho que no tenía simpatía por la metafísica ni por la teología escolástica, sino que acentuaba la importancia de la fe personal y de la interioridad. El pietismo, por lo tanto, al igual que el empirismo, aunque por razones diferentes, contribuyó a que la filosofía se apartara de la metafísica y de la teología natural.[211]

La conclusión de la *Doctrina de la razón* es que la metafísica es inútil y que la razón ha de utilizarse para promover el bien del hombre. La teoría ética de Thomasius se formula en su *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), o *Introducción a la doctrina de las costumbres* y en su *Ausübung der Sittenlehre* (1696) o *Ejercicio de la doctrina de las costumbres*. Pero la teoría experimenta una curiosa metamorfosis. Primero nos enseña Thomasius que el bien supremo del hombre es la tranquilidad del alma, el camino hacia la cual es descubierto por la razón, mientras que la voluntad es la facultad que aparta al hombre del bien. El ideal es individualista. Pero Thomasius arguye luego que el hombre es por naturaleza social y que sólo como miembro de la sociedad es propiamente hombre. De ello se sigue que el hombre no puede conseguir la serenidad del alma fuera del vínculo social, sin amor por sus semejantes; y que el individuo debe sacrificarse al bien común. Gracias al amor recíproco nace una voluntad común que trasciende la voluntad meramente privada y egoísta. De eso parece seguirse la imposibilidad de caracterizar la voluntad como necesariamente mala. Pues el “amor racional” es una manifestación de la voluntad, y del amor racional nacen las virtudes. Pero a pesar de ello Thomasius sigue sosteniendo que la voluntad humana es mala. La voluntad es esclava de los impulsos o instintos básicos, como los deseos de riqueza, honores y placer. No podemos conseguir por nuestros propios esfuerzos la virtud de desprendimiento o generosidad. La elección y la acción humanas no pueden producir sino pecado; sólo la gracia divina es capaz de rescatar al hombre de su impotencia moral. Dicho de otro modo: el pietismo pronuncia la última palabra en la ética de Thomasius, el cual acaba reprochándose el haber creído alguna vez que un hombre pueda desarrollar por su propio esfuerzo una moralidad natural.

Thomasius es sobre todo conocido por sus obras de jurisprudencia y derecho internacional. En 1688 publicó los *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur*. Como lo indica el título, la obra está escrita bajo la influencia del célebre jurista Samuel Pufendorf (1632-1694). Más originalidad e independencia mostró Thomasius en su posterior publicación *Fundamenta juris naturae et gentim ex*

sensu communi deducta (1705). Thomasius empieza con una consideración psicológica, no metafísica, del hombre. Halla en éste tres impulsos fundamentales: el deseo de vivir tan larga y felizmente como sea posible, la repugnancia instintiva por la muerte y el dolor y el deseo de propiedad y dominio. Mientras la razón no domina esos impulsos o instintos existe el estado natural de la sociedad humana, que es una mezcla de guerra y paz, siempre con la tendencia a degenerar en guerra. Esta situación no puede remediarse más que si la reflexión racional la domina y se orienta a conseguir para el hombre la vida más dilatada y feliz que sea posible. Mas ¿qué es una vida feliz? Por de pronto es vida justa; y el principio de la justicia consiste en no hacer a otros lo que no deseamos que se nos haga. En este principio se basa la ley natural en el sentido más estrecho, a saber, en cuanto orientada a la conservación de relaciones externas pacíficas. En segundo lugar, una vida feliz se caracteriza por el decoro (*decorum*) o decencia; y el principio del decoro o conveniencia es que hagamos a los demás lo que deseamos que se nos haga. En este principio se basa la política, orientada a promover la paz por medio de la acción benévola. En tercer lugar, una vida feliz exige virtud y respeto de sí mismo (*honestum*), y el principio es en este caso hacernos a nosotros mismos lo que deseamos que otros se hagan a ellos mismos según sus capacidades. En este principio se basa la ética, orientada a la consecución de la paz interior.

Aquí tenemos, pues, una visión que discrepa de la sugerida por las observaciones de Thomasius en su *Ausübung der Sittenlehre* acerca de la incapacidad en que está el hombre de desarrollar una vida moral por sus propias fuerzas. Pues en los *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* adopta claramente la actitud según la cual puede derivarse de la razón humana un derecho natural, del mismo modo que mediante el ejercicio de dicha razón el hombre puede superar sus instintos egoístas y promover lo útil, o sea, el bien común. También Pufendorf había derivado el derecho natural de la razón; pero Thomasius separaba la ley natural de la metafísica y de la teología de un modo mucho más tajante que su predecesor. Así encontramos, en cualquier caso, una idea característica de la Ilustración, a saber, que la razón puede curar las heridas de la vida humana, y que el ejercicio de la razón tiene que orientarse al bien social. El individuo debe hallar su propio bien en la superación de sus deseos y sus codicias egoístas, y en su subordinación al bien de la sociedad. No se trata de que Thomasius descartara la fe religiosa, la creencia en lo sobrenatural. Pero tendía a separar la religión, que pertenece a la esfera de la fe, el sentimiento y la devoción, de la esfera de la reflexión filosófica. La acentuación calvinista de la comunidad aparece así de un modo secularizado, pero coexiste en Thomasius con el pietismo luterano.

2.Christian Wolff.

El principal representante de la segunda fase de la Ilustración Alemana es Christian Wolff (1679-1754). Pero con él pasamos a una concepción de conjunto muy diferente de la de Thomasius. Desaparece del todo la hostilidad de éste a la metafísica, y la combinación de esa hostilidad con el pietismo. En lugar de ello encontramos un renacimiento de la filosofía académica y la metafísica de escuela, así como un racionalismo que lo penetra todo. Con eso no se trata de afirmar que Wolff fuera un racionalista en el sentido de un pensador antirreligioso; nada de eso. Pero desarrolló un sistema racional completo de filosofía que incluía la metafísica y la teología natural y ejerció una poderosa influencia en las universidades. Sin duda acentuaba el fin práctico de la filosofía y está claro que su intención era promover la difusión de la inteligencia y la virtud entre los hombres. Pero la nota característica de su pensamiento es la confianza y la insistencia en la capacidad de la razón humana para conseguir certeza en el campo de la metafísica, incluido el conocimiento metafísico de Dios. Este racionalismo se expresa ya en los títulos de sus obras alemanas, que empiezan frecuentemente con las palabras "Pensamientos racionales acerca de..." (*Vernünjtige Gedanken von...*), como, por ejemplo, en los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el Mundo y el Alma del Hombre*, de 1719. Y sus obras latinas componen la "*Filosofía Racional*" (*Philosophia rationalis*). La separación pietista entre esfera de la fe y esfera de la razón, así como la eliminación de la metafísica por insegura e inútil, son cosas completamente ajenas al espíritu de Wolff. En este sentido Wolff ha continuado la gran tradición racionalista de la filosofía continental posterior al Renacimiento. Wolff depende considerablemente de Leibniz, cuyo pensamiento ha expresado en forma escolástica y académica. Pero aunque careció de la originalidad de Leibniz y de sus demás grandes predecesores, Wolff es de todos modos una figura importante en la filosofía alemana. Cuando Kant discute la metafísica y las argumentaciones metafísicas, está frecuentemente pensando en la filosofía de Wolff. Pues en su período precrítico había estudiado y asimilado las ideas de Wolff y de sus seguidores.

Wolff nació en Bratislava, y al principio iba a estudiar teología, aunque pronto se dedicó a la filosofía, que enseñó en Leipzig. Algunas notas sobre la *Medicina mentis* de Tschirnhaus le pusieron en relación con Leibniz, por recomendación del cual Wolff obtuvo una plaza de profesor de matemáticas en Halle; allí enseñó no sólo matemáticas, sino también varias ramas de la filosofía. Sus opiniones provocaron la oposición de sus colegas pietistas, los cuales le acusaron de ateísmo y consiguieron que Federico Guillermo I le expulsara de su cátedra (1723). Wolff recibió orden de abandonar Prusia bajo pena de muerte en el plazo de dos días. Fue acogido en Marburgo, donde continuó sus actividades docentes y de escritor, mientras su caso provocaba animadas discusiones por toda Alemania. En 1740 Federico II le llamó para que volviera a Halle y posteriormente le ennobleció. Mientras tanto la influencia

de sus ideas se había extendido por todas las universidades alemanas. Murió en Halle en 1754.

En algunos respectos Wolff ha sido un racionalista radical. Así por ejemplo el método ideal era para él el deductivo. Su uso fuera de la lógica formal y de la matemática pura es posible, según Wolff, por el hecho de que el principio supremo, el de no-contradicción, se aplica a toda la realidad. De ese principio podemos derivar el de razón suficiente, el cual, como el de no- contradicción, es un principio ontológico, no sólo lógico. Y el principio de razón suficiente es de gran importancia en filosofía. El mundo, por ejemplo, ha de tener su razón suficiente en un ser trascendente, que es Dios.

Wolff se daba cuenta, por supuesto, de que el método deductivo solo no bastaría para construir un sistema de filosofía, y aun menos para desarrollar las ciencias empíricas. No podemos adelantar en éstas sin experiencia e inducción, y hasta en filosofía necesitamos elementos empíricos. Por lo tanto, muchas veces tenemos que contentarnos con la mera probabilidad. Algunas proposiciones son absolutamente ciertas, pues no podemos afirmar sus opuestas sin incurrir en contradicción. Pero hay muchas otras proposiciones que no se pueden reducir al principio de no contradicción, sino que gozan simplemente de grados varios de probabilidad.

Dicho de otro modo: Wolff adoptaba las distinciones de Leibniz entre verdades de razón —las opuestas a las cuales no se pueden afirmar sin contradicción y que son, por lo tanto, necesariamente verdaderas— y verdades de hecho, las cuales son verdaderas no necesaria, sino contingentemente. He aquí un ejemplo del modo como aplicaba la distinción. El mundo es el sistema de cosas finitas interrelacionadas, y es como una máquina que trabaja o se mueve necesariamente de cierto modo por el hecho de ser como es. Pero esa necesidad es hipotética. Si Dios lo hubiera querido, el mundo habría podido ser diferente de lo que es. De ello se sigue que hay muchos enunciados verdaderos acerca del mundo cuya verdad no es absolutamente necesaria. Al mismo tiempo, el mundo se compone en última instancia de sustancias, cada una de las cuales ejemplifica una esencia que, al menos idealmente, puede ser concebida mediante una idea clara y puede ser, por lo tanto, definida. Si poseyéramos un conocimiento de esas esencias, podríamos deducir una serie de verdades necesarias. Pues cuando concebimos las esencias hacemos abstracción de la existencia concreta y consideramos el orden de la posibilidad, sin tener en cuenta la divina elección de este mundo. Puede sostenerse que la idea de Wolff según la cual el mundo podría ser diferente de lo que es no encaja bien con su teoría de las esencias. Pues podría sostenerse que, dadas las esencias que componen el mundo, el orden de éste no puede ser sino el que es. Pero lo que aquí me interesa puntualizar es que el racionalismo de Wolff, su insistencia en las ideas claras, distintas y definibles y en la deducción, le mueve a describir la filosofía como la ciencia de lo posible, de todas las cosas posibles, en base al concepto inicial de que una cosa posible es simplemente algo que no implica contradicción.

Hemos aludido ya a Leibniz, y no hay duda de que la filosofía de éste ha influido grandemente en el pensamiento de Wolff. Brevemente veremos ejemplos de esa influencia. Pero al restablecer la idea de las esencias Wolff alude explícitamente a la escolástica. Y aunque, dado el difundido desprecio por la escolástica que es propio de la época, Wolff precisa que está perfeccionando las ideas de los escolásticos, no oculta, sin embargo, que, de acuerdo con el ejemplo de Leibniz, no simpatiza con la condena global de las opiniones y la obra de aquéllos. De hecho está clarísimo que Wolff ha experimentado la influencia de la escolástica. Pero la concentración de su pensamiento en torno a la noción del ser como esencia recuerda más a Duns Scott que a Tomás de Aquino. Lo que ha influido en Wolff ha sido el escolasticismo tardío, no el de los tomistas. Así, por ejemplo, se refiere en su *Ontología* elogiosamente a Suárez, cuyos escritos tuvieron mucho éxito en las universidades alemanas, incluso en las protestantes.

La influencia de la escolástica puede apreciarse en la división wolffiana de la filosofía. La división fundamental, que se remonta a Aristóteles, distingue entre filosofía teórica y filosofía práctica. La filosofía teórica, o metafísica, se subdivide en ontología, que trata del ente como tal, psicología racional, que se ocupa del alma, cosmología, que trata del sistema cósmico, y teología natural o racional, que tiene como tema la existencia y los atributos de Dios. (La filosofía práctica se divide, con Aristóteles, en ética, economía y política.) La separación explícita entre ontología o metafísica general y teología natural no se remonta a la Edad Media, por lo que algunas veces se ha atribuido a Wolff mismo. Pero ya el cartesiano Clauberg (1622-1665), que hablaba de “ontosofía” en vez de “ontología”, habría practicado la distinción, y el escolástico Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) había utilizado el término “ontología” en su *Philosophia universalis*: Wolff aspiraba explícitamente en su *Ontología* a mejorar las definiciones dadas por los escolásticos, así como el tratamiento de la ciencia del ente como ente. Y aunque su división de la filosofía difiere de la de santo Tomás, por ejemplo, sin embargo, la disposición jerárquica de sus ramas se ha desarrollado claramente bajo influencia escolástica.[212] La cosa puede parecer de escasa importancia; pero es por lo menos interesante observar que la tradición escolástica ha tenido continuación en el pensamiento de una de las figuras rectoras de la Ilustración Alemana, aunque, desde un punto de vista estrictamente tomista, la forma de escolasticismo que se ha insertado en la filosofía wolffiana no resulte nada fundamentada. Sin duda será ésta la opinión de los que, con Gilson, contraponen el “existencialismo” de santo Tomás y sus fieles sucesores al “esencialismo” de la posterior escolástica.[213]

La influencia leibniziana puede percibirse claramente en el tratamiento del concepto de sustancia por Wolff. Aunque evita el término ‘mónada’, Wolff postula la existencia de sustancias simples imperceptibles sin extensión ni figura; ningún par de ellas es completamente igual. Las cosas que percibimos en el mundo material son agregados de esas sustancias o átomos metafísicos; y la extensión pertenece, como

dice Leibniz, al orden fenoménico. El cuerpo humano es también, por supuesto, un agregado de sustancias. Pero en el hombre hay además un alma que es una sustancia simple y cuya existencia se puede probar por referencia al hecho de la consciencia, la autoconsciencia y la consciencia del mundo externo. La existencia del alma es inmediatamente evidente para cualquiera en la autoconsciencia.

Wolff insistía mucho en el papel de la consciencia. El alma, como sustancia simple que es, posee una potencia activa; pero esa potencia consiste en la capacidad que tiene el alma de representarse el mundo. Y las diferentes actividades del alma, las dos fundamentales de las cuales son el conocimiento y el deseo, son simplemente manifestaciones diversas de esa misma potencia de representación. Por lo que hace a la relación entre el cuerpo y el alma, hay que describirla sobre la base de la armonía preestablecida. No hay interacción directa entre el alma y el cuerpo; así lo enseñaba ya Leibniz. Dios ha dispuesto de tal modo las cosas que el alma se representa a sí misma el mundo según las modificaciones que ocurren en los órganos de los sentidos de su cuerpo.

La principal prueba de la existencia de Dios es según Wolff un argumento cosmológico. El mundo, el sistema de las cosas finitas interrelacionadas, exige una razón suficiente de su existencia y de su naturaleza, y esa razón suficiente es la voluntad divina, aunque la misma opción divina tiene a su vez razón suficiente, a saber, la fuerza atractiva del bien concebido por Dios. Eso significa, naturalmente, que Wolff tiene que seguir las líneas de la teodicea leibniziana. Y al igual que Leibniz distingue, en efecto, entre mal físico, mal moral y mal metafísico. Este último es la imperfección necesariamente anexa a la finitud y, por lo tanto, es inseparable del mundo. En cuanto al mal físico y al mal moral, el mundo requiere por lo menos su posibilidad. En realidad, la cuestión no estriba en saber si Dios podía haber creado un mundo sin mal, sino en si hay razón suficiente para crear un mundo del cual no puede estar ausente el mal o, por lo menos, la posibilidad del mal. La respuesta de Wolff es que Dios ha creado el mundo para ser reconocido, honrado y glorificado por el hombre.

Como se ve, todo esto nos lleva bastante lejos de la opinión de Thomasius según la cual la mente humana es incapaz de alcanzar la verdad en la metafísica y la teología natural. Además de su prueba cosmológica de la existencia de Dios, Wolff aceptaba el argumento ontológico, convencido de que el desarrollo de este argumento por Leibniz y por él mismo lo había inmunizado frente a las críticas habituales. La acusación de ateísmo presentada contra Wolff era realmente absurda. Pero se comprende que sus enemigos pietistas pensaran que Wolff estaba colocando la razón en el lugar de la fe y socavando así su concepto de religión.

Del mismo modo que rechazaba la tesis de la incapacidad intelectual del hombre en la esfera de la metafísica, así también rechazaba Wolff la idea de la incapacidad moral del hombre, esto es, la tesis de que, dejado a sí mismo, el hombre no es capaz más que de pecar. Su teoría moral se basa en la idea de perfección. El bien se define

como lo que nos hace más perfectos, a nosotros mismos y a nuestra condición; mientras que el mal se define como lo que nos hace más imperfectos. Pero Wolff admitía como de antiguo reconocido, “por los antiguos”, ese principio de que sólo queremos lo que consideramos bueno en el sentido de perfectivo de nosotros mismos, y que no queremos nada que consideremos malo. Dicho de otro modo, Wolff admite la doctrina escolástica de que el hombre elige siempre *sub specie boni*. Está claro, por lo tanto, que Wolff ha de encontrar algún criterio que distinga entre el bien en el amplio sentido del término, o sea, como inclusivo de todo lo que sea objeto de la elección de la voluntad, y el bien en sentido moral, o sea, en el sentido de lo que tenemos que elegir, o de aquello a lo que debemos aspirar. Sin duda acentúa la idea de perfección de nuestra naturaleza. Pero está claro que este concepto tiene que tomar un contenido más concreto que nos permita distinguir entre acciones morales y acciones inmorales. Al intentar hacerlo así Wolff da preeminencia a la idea de armonización de la multiplicidad de elementos de la naturaleza humana bajo el gobierno de la razón y de las condiciones internas y externas del hombre. Algunos autores han sostenido que al incluir el bien externo en el *summum bonum* o fin del esfuerzo moral humano, Wolff estaba expresando una “ética protestante”. Pero ya siglos antes Aristóteles había incluido en el bien del hombre la suficiencia en bienes externos. En cualquier caso, hay que observar que Wolff desea evitar el individualismo que podría derivarse de una ética del autoperfeccionamiento. Por eso acentúa el hecho de que el hombre no puede perfeccionarse más que si se esfuerza por ayudar a sus semejantes y por levantarse por encima de sus impulsos puramente egoístas. La promoción de los honores debidos a Dios y del bien común pertenece a la idea de autoperfeccionamiento. La “ley natural” ordena, por lo tanto, que hagamos lo que nos perfecciona a nosotros mismos, y lo que perfecciona nuestra condición y la condición de los demás, y que no hagamos lo que nos hace más imperfectos a nosotros mismos, o lo que hace más imperfectos a los demás.

Wolff afirma la libertad como condición de la vida moral. Pero no le es nada fácil explicar la posibilidad de la libertad, si es que libertad significa que Un hombre pudo haber hecho otra elección que la que efectivamente ha hecho. Pues, como hemos visto, Wolff considera la naturaleza por analogía con mía máquina en la cual todos los momentos son determinados e (hipotéticamente) necesarios. Pero a pesar de esa dificultad Wolff sigue afirmando que el hombre es libre. Para justificar su tesis apela a la teoría de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo. No hay una interacción directa entre ellos Por lo tanto, las condiciones somáticas y los impulsos sensibles, por ejemplo no pueden determinar la elección del alma. La decisión del alma surge de su propia espontaneidad y es por lo tanto libre.

Wolff tropieza con dificultades también a propósito de la relación entre la inteligencia y la voluntad en la vida moral. Según él, el comienzo y el fundamento de la virtud es una voluntad constante de no hacer más que lo que corresponde a la ley moral natural. Pero ¿pueden el entendimiento o la razón, el conocimiento del bien y

el mal morales, producir esa dirección constante de la voluntad? ¿No habrá de ser esa producción un efecto de la voluntad misma? Puesto que la dirección constante de la voluntad hacia el bien moral objetivo no es nada dado desde el comienzo, y puesto que es difícil mostrar que pueda producirla el mero entendimiento, Wolff subraya la necesidad y la importancia de la educación en la vida moral. Por educación no deja de entender educación intelectual, formación de ideas claras y distintas. Por lo tanto, aunque Wolff no suministre una respuesta completamente satisfactoria a la cuestión de cómo puede tener el hombre una vida verdaderamente moral merced a su propio esfuerzo, queda claro que el racionalismo pronuncia para él la última palabra. El principal objetivo de la educación consiste en producir las ideas claras acerca de la vocación moral del hombre que puedan servir como fuerzas motivadoras de la voluntad. El fondo de su pensamiento parece bastante claro. La voluntad busca por naturaleza el bien. Pero el hombre puede tener ideas erradas acerca del bien. De aquí la importancia de desarrollar ideas verdaderas, claras y adecuadas. Sólo el entendimiento puede dirigir adecuadamente la voluntad. Es posible que Wolff no consiga explicar con precisión por qué el entendimiento puede gobernar la voluntad y producir los deseos rectos; pero está fuera de duda que él lo cree así.

A veces habla Wolff como si el objetivo de la educación del espíritu fuera producir ideas útiles. Y si tenemos presente su insistencia en que el hombre ha de trabajar para promover así el bien común, además de mantenerse a sí mismo, podremos acaso inclinarnos a inferir que su ideal moral es simplemente el del ciudadano decente y trabajador. Dicho de otro modo, podemos llegar a la conclusión de que también Wolff tiene una concepción plenamente burguesa del hombre y de su vocación moral, concepción que puede describirse como forma secularizada de protestantismo, o de la noción protestante de la vocación del hombre en este mundo. Pero aunque esa concepción constituya sin duda un elemento de su pensamiento, no es el único. Wolff, en efecto, da una significación muy amplia al término “útil”. Ser útil a la sociedad no significa simplemente prestar leal servicio como trabajador manual o como funcionario. El artista y el filósofo, por ejemplo, desarrollan sus potencialidades, se perfeccionan a sí mismos y son “útiles” para la sociedad. La educación para la vida no ha de tomarse en un sentido estrecho y filisteo. Wolff intenta combinar una amplia idea de la educación y la autoperfección con la insistencia en el deber de servir al bien común, deber que considera como la nota característica de su filosofía moral.

Pensando en la idea kantiana de que el hombre está obligado a buscar la perfección moral y que esta perfección no se puede conseguir en un tiempo finito, vale la pena observar que antes ya, para Wolff, la perfección moral no es nada que se pueda conseguir precisamente aquí y ahora. El hombre, por así decirlo, no puede alcanzar su objetivo y ponerse a descansar. La obligación de buscar la perfección moral implica la obligación de seguir constantemente hacia adelante, en busca de ella, la obligación de aspirar infinitamente a la armonización completa de los

impulsos y los afectos bajo el gobierno de la razón. Y esta obligación recae tanto sobre el individuo cuanto sobre la especie en su conjunto.

Los derechos del hombre se basan en sus deberes. Por naturaleza son todos los hombres iguales, y tienen lo mismos deberes en cuanto hombres. Por lo tanto, también tienen los mismos derechos. Pues tenemos un derecho natural a todo lo que nos permite satisfacer nuestros deberes naturales. También hay, desde luego, derechos adquiridos; pero por lo que hace a los derechos naturales, todos los hombres son iguales.

Wolff basa el estado en un contrato. Pero el estado tiene una justificación natural en el hecho de que sólo en una sociedad grande puede el hombre obtener con suficiencia los bienes de la vida, y defenderlos contra la agresión. Por lo tanto, el estado existe para promover el bien común. Por lo que hace al gobierno, éste se basa en última instancia en el consentimiento de los ciudadanos, los cuales pueden reservarse el poder supremo o trasferirlo a alguna forma de gobierno. El poder del gobierno abarca sólo las actividades de los ciudadanos que están relacionadas con la consecución del bien común. Pero Wolff concede al gobierno amplios poderes de supervisión por el bienestar físico y espiritual de los ciudadanos. Ello se debe a que Wolff interpretaba el bien común sobre la base de la perfección humana, no de un modo puramente económico.

Las naciones, dice Wolff en su *Jus Gentium*,[214] han de considerarse como "personas individuales libres que viven en estado de naturaleza". Y del mismo modo que hay una ley moral natural que obliga a los hombres individuales y origina los derechos, así también hay una ley natural de las naciones, o ley necesaria de las naciones, la cual es inmutable y da origen a derechos iguales. Esta ley es la ley moral natural en cuanto aplicada a las naciones.

Ha de entenderse, además, que todas las naciones juntas han formado, por consentimiento presunto, un estado supremo. Pues la naturaleza misma obliga a las naciones a formar una sociedad internacional por su bien común. Por lo tanto, podemos concluir que las naciones en su conjunto poseen el derecho a obligar a determinadas naciones a cumplir sus obligaciones para con la sociedad más amplia. Y del mismo modo que en un estado democrático la voluntad de la mayoría ha de considerarse como representativa de la voluntad del pueblo entero, así también en el estado supremo la voluntad de la mayoría de las naciones ha de considerarse representativa de la voluntad de todas las naciones. Mas, ¿cómo podrá expresarse esa voluntad, puesto que las naciones no pueden reunirse al modo como pueden hacerlo grupos de individuos? Según Wolff, hemos de considerar como voluntad de todas las naciones aquello sobre lo cual se pondrían de acuerdo si siguieran la recta razón. Y de esto infiere que la ley de las naciones es lo que ha sido aprobado por "las naciones más civilizadas".

Wolff llama "derecho voluntario de las naciones" al derecho derivado del concepto de una sociedad de naciones. Y lo sitúa bajo el rótulo general de "derecho

positivo de las naciones”, junto con el derecho estipulativo, que se basa en el consentimiento expreso de las naciones, y con el derecho consuetudinario, que se basa en su consentimiento tácito. Pero completamente aparte de la posible crítica de la idea de un estado supremo con gobernante ficticio, parecería más natural situar lo que Wolff llama *jus gentium voluntarium* bajo el rótulo del *jus gentium naturale* que bajo el de *jus positivum*. Pues esta última clasificación parece exigir la existencia de una sociedad suprema o universal efectiva, y no simplemente la de una presunta sociedad de las naciones. De todos modos, al afirmar la existencia del “derecho voluntario de las naciones” Wolff actuaba bajo la influencia de Grocio, al que se remite precisamente, aunque le reprocha no haber distinguido entre derecho voluntario, estipulativo y consuetudinario. En cualquier caso, la idea de una sociedad de naciones es de valor indiscutible, aceptemos o rechacemos el uso de la idea por Wolff.

Si se compara a Wolff con pensadores como Descartes, Spinoza y Leibniz, hay que clasificarlo, evidentemente, como figura menor en la historia de la filosofía. Pero si se le considera en el contexto del desarrollo del pensamiento alemán, el juicio habrá de ser muy diferente. Aparte de Leibniz, Alemania había producido hasta el momento muy poca cosa en filosofía; el gran período de la filosofía alemana se encontraba aún en el seno del futuro. Wolff actuó en esa fase como una especie de educador filosófico de su nación. Muchas veces se le ha criticado, y con razón, su aridez, su dogmatismo y su formalismo. Pero precisamente por su fácil comprensibilidad y por su ordenada y formal disposición, su sistema pudo proporcionar una filosofía de escuela para las universidades alemanas. Su influencia se desarrolló por toda Alemania y fuera de ella, y se puede afirmar que sus ideas dominaron las universidades alemanas hasta el triunfo del criticismo kantiano. El sistema, que no fue en sí mismo nada muy importante, estimuló de este modo el desarrollo de la reflexión filosófica. Triunfó sobre sus oponentes teológicos, aunque poco después esa filosofía fuera a su vez derribada por la de Kant y sus sucesores. Dicho de otro modo: Wolff ocupa un lugar importante en la historia del pensamiento alemán, y no hay crítica por falta de originalidad o por formalismo que pueda expulsarle de ese lugar.

3.Seguidores y críticos de Wolff.

El término “filosofía leibnizo-wolffiana”, rechazado por el mismo Wolff, fue

acuñado por Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), profesor de filosofía durante algún tiempo en San Petersburgo y luego (desde 1731) profesor de teología en Tubinga. Sus *Dilucidationes philosophicae de Dco,* anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus (1725) ayudaron a difundir el sistema de Wolff, aunque Bilfinger no lo siguiera en todo punto. Entre otros discípulos de Wolff conviene también citar a Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728), que perdió su cátedra de Halle al mismo tiempo que Wolff, y Johann Christoph Gottsched (1700-1766), autor de unos Erste Griinde der gesamten Weltweisheit (Primeros principios de la entera sabiduría mundanal), 1733, en los que intentaba utilizar la filosofía wolffiana en el campo de la crítica literaria. También hay que mencionar a Martin Knutzen (1713-1751), aunque no fuera sino porque desde 1734 fue profesor de lógica y de metafísica en Königsberg y tuvo a Kant entre sus alumnos. Era matemático y astrónomo al mismo tiempo que filósofo, y contribuyó a suscitar el interés de Kant por la ciencia newtoniana. En el campo de la filosofía estaba influido por Leibniz y por Wolff, pero fue al mismo tiempo un pensador independiente. Así abandonó, por ejemplo, la doctrina de la armonía preestablecida por una teoría de la causalidad eficiente. No habrá que decir que Knutzen no es el causante de la filosofía crítica de Kant, pero sus lecciones fueron uno de los factores que contribuyeron a formar las opiniones filosóficas del Kant del período pre-crítico. En religión Knutzen tendía al pietismo; pero bajo la influencia de Wolff modificó considerablemente la recusación de la teología natural o filosófica que era una de las características del movimiento pietista. Publicó, en efecto, una Demostración filosófica de la verdad de la religión cristiana (1740). Se puede decir que intentó combinar la espiritualidad pietista con el "racionalismo" wolffiano.

Figura más importante es Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), profesor en Frankfurt del Oder, que produjo cierto número de manuales en los que exponía y desarrollaba la filosofía de Wolff. Su Metafísica, por ejemplo, era utilizada por Kant en sus clases, de manera nada acrítica, por supuesto. Pero la importancia de Baumgarten no se encuentra primariamente en su relación con Kant, ni en su enriquecimiento del vocabulario filosófico alemán mediante la traducción de términos latinos, sino en el hecho de que ha sido el verdadero fundador de la teoría estética alemana. En sus *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), que se tradujeron al inglés con el título de *Reflections on Poetry,* acuñó la palabra "estética" (*aesthetica*). Desarrolló sus teorías en una obra en dos volúmenes titulada precisamente *Aesthelica* (1750-1758).

La dedicación de Baumgarten a la estética estuvo en gran parte determinada por la filosofía de Wolff. Este último había omitido deliberadamente el tratamiento del arte y de la belleza, porque el tema no entraba bien en el esquema de su filosofía. Wolff se ocupaba de ideas "distintas", esto es, de conceptos que fueran comunicables por medio de palabras; no se interesaba por conceptos que fueran "claros", pero no "distintos", o sea, por conceptos que aun siendo claros no pueden comunicarse

verbalmente, como es el concepto de un color determinado. Y como creía que los conceptos relacionados con el goce de la belleza no son conceptos distintos, omitió todo estudio de la estética. Por otra parte, al considerar las potencias o facultades del hombre Woft atendió principalmente a las “potencias superiores” (vires superiores), prescindiendo de las “potencias inferiores” (vires inferiores). Y su creencia de que el goce estético es una función de las potencias inferiores, de las facultades de la sensación, es también una razón de que no considerara la teoría estética. Había por tanto una laguna en la filosofía wolffiana, y Baumgarten se dispuso a colmarla. Para un discípulo de Wolff, esa tarea implicaba un estudio de las potencias sensitivas del hombre. El creciente conocimiento del empirismo británico en Inglaterra hacía aún más aguda la necesidad de ese estudio.

La idea de estética que tiene Baumgarten es de carácter humanístico, en el sentido de que está vinculada con una idea del hombre. Al principio de la Estética observa en efecto que “el filósofo es un hombre entre los hombres; no debe considerar ajena a sí mismo ninguna parte del conocimiento humano”.[215] El filósofo tiene que aspirar a un conocimiento de la sensibilidad, puesto que ésta es tan importante en la vida humana, y aunque no sea capaz de crear belleza, como la produce el artista, debe intentar conocer sistemáticamente lo bello. Baumgarten define la estética como ciencia de la belleza y de las cosas bellas. Más la belleza es perfección en el campo de la sensibilidad, del conocimiento sensible. Por lo tanto, la estética es la ciencia de la perfección del conocimiento sensible. “El objeto de la estética es la perfección del conocimiento sensible como tal. Y esto es la belleza.” [216]

Baumgarten describe también la estética como el arte de pensar hermosamente (*ars pulchre cogitandi*). Esta desgraciada definición o descripción tiende evidentemente a provocar equívocos y usos incorrectos. Pero Baumgarten no pretendía decir que la ciencia de la estética consistiera en saber cómo pensar “ideas hermosas”; estaba pensando en el arte de usar adecuadamente las facultades llamadas inferiores para conseguir su “perfección”. Y si reunimos sus varias definiciones o descripciones podemos decir que esperaba de la estética una psicología de la sensación, una lógica de los sentidos y un sistema de crítica estética.

La idea de una lógica de los sentidos es importante. Como seguidor de Wolff, Baumgarten disponía las ciencias filosóficas en orden jerárquico, y con la misma naturalidad situaba la estética en una posición subordinada. Pues la estética se ocupa de potencias inferiores y de conocimiento inferior. Si es una ciencia, de todos modos, tiene que ser una actividad de pensamiento; mas como no trata de la provincia de las ideas distintas, ha de ocupar una posición inferior en lo que podría llamarse la escala del conocimiento. Al mismo tiempo Baumgarten comprende que no es posible tratar la intuición estética como una forma de pensamiento puramente lógico que por una u otra razón no hubiera conseguido alcanzar los criterios del pensamiento lógico pleno. No es que sea "ilógica”. La intuición estética tiene su propia ley interna, su propia lógica. Por eso habla Baumgarten de la estética como del arte del análogo de la razón.

"La estética (la teoría de las artes liberales y el conocimiento inferior, el arte de pensar hermosamente, el análogo de la razón) es la ciencia del conocimiento sensitivo."[217] Baumgarten no indica siempre con suficiente claridad si está hablando de la intuición estética misma o de nuestra representación reflexiva y conceptual de la misma; pero hay al menos dos cosas que quedan claras. Primera, que no hay que excluir la sensibilidad de la esfera del conocimiento por el mero hecho de que el "conocimiento sensible" no sea conocimiento puramente lógico ni matemático. Segunda, que la sensibilidad es una clase peculiar de conocimiento. Para tratar con ella necesitamos una epistemología especial, conocimiento o teoría del conocimiento inferior (gnoseología inferior). Pues la ley que gobierna la intuición estética no puede expresarse con conceptos distintos y puramente lógicos; es un "análogo de la razón". La lógica pura significa abstracción, y la abstracción significa empobrecimiento, en el sentido de que lo concreto e individual se sacrifica en favor de lo abstracto y universal. Pero la intuición estética salva el abismo entre lo individual y lo universal, entre lo concreto y lo abstracto; su "verdad" se encuentra en cualidades concretas. Y la belleza es algo que no puede expresarse con conceptos abstractos.

Al incluir tal variedad de temas bajo el rótulo general de estética, Baumgarten no ha facilitado, ciertamente, la consecución de generalizaciones claras. Pero el punto más destacado de su teoría estética es el reconocimiento del hecho de que conceptos como el de belleza tienen sus usos peculiares. De este modo ha constituido la estética como rama de investigación filosófica independiente. Por ejemplo, al hablar del lenguaje de la poesía, Baumgarten pone en claro que no podemos constreñir todos los usos del lenguaje en el mismo molde e interpretarlos del mismo modo. En la poesía las palabras quedan, por así decirlo, saturadas de contenido sensible: "el lenguaje perfecto del sentido", escribe Baumgarten en las Meditaciones, "es la poesía".[218] El lenguaje de la poesía tiene que diferenciarse del de la ciencia física, por ejemplo. Las palabras no funcionan de la misma manera. Pero de ello no se sigue que los enunciados poéticos sean sinsentidos. Expresan y evocan intuiciones vivas que no son irracionales, sino que poseen su propia analogía de razón. Según la frase de Baumgarten, tienen "vida de conocimiento" (*vita cognitionis*).

Desde luego que no hay que exagerar la importancia de Baumgarten. En primer lugar, no es verdad que sea "el padre de la estética". Por no remontarnos más atrás en la historia, Shaftesbury y Hutcheson, por ejemplo, habían escrito ya en Inglaterra acerca de ese tema. En segundo lugar, frente al elogio desmesurado a veces dado a su obra, hay que recordar, como antídoto, la frase de Benedetto Croce según la cual "salvo en su título y en sus primeras definiciones, la Estética de Baumgarten está configurada por el molde de la antigüedad y el lugar común".[219] Todo eso, empero, no ha de bastar para negar su importancia en el desarrollo de la teoría estética en Alemania. Y también es indudable, como observa el mismo Croce, que Baumgarten tiene importancia en la historia de la estética como "ciencia en formación... de la estética condenda, no condita".[220] Pues Baumgarten reconoció al menos que hay

una investigación que es la filosofía de la estética, y, además, que el lenguaje de la estética tiene sus peculiaridades. Sin duda interpretó el tema a la luz de la filosofía de Wolff; y se le puede criticar un intelectualismo excesivo para el tema, por ejemplo, el uso de expresiones relativas al conocimiento y a la verdad. Pero lo importante es que Baumgarten ha notado la inadecuación de una interpretación puramente racionalista de la intuición y el goce estéticos, y que ha preparado el camino para un desarrollo ulterior de la teoría estética. Cualesquiera que hayan sido las insuficiencias de Baumgarten, este filósofo vio que hay un aspecto de la vida y de la actividad humanas que es objeto adecuado de la consideración filosófica, pero que no puede ser entendido por nadie que se empeñe en llevarlo a la esfera del pensamiento lógico abstracto, bajo pena de una completa exclusión de la filosofía.

El discípulo de Baumgarten Georg Friedrich Meier (1718-1777) expuso las doctrinas de su maestro en Halle y publicó unos Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften (Principios iniciales de todas las ciencias bellas) en tres volúmenes (1748-1750), así como unas Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen Künste und Wissenschaften (Consideraciones acerca de los primeros principios de todas las artes y ciencias bellas) en 1757. También Moses Mendelssohn (1729-1786), del que se volverá a hablar en el capítulo siguiente, estuvo bajo la influencia de Baumgarten por lo que hace a la teoría estética. Pero no tiene interés dar aquí una lista de nombres. Baste con decir que la segunda mitad del siglo XVIII vio una verdadera floración de escritos de estética. En su Conspecto de la historia y la bibliografía de la estética J. Koller afirmaba en 1799 que la juventud patriótica podía observar complacida que Alemania ha producido sobre este tema más bibliografía que otro país alguno.

Atendamos ahora a los oponentes y críticos de Wolff. Conviene citar ante todo a Joachim Lange (1670-1744), de Halle, uno de los personajes más activos y eficaces de entre los que consiguieron la expulsión de Wolff de aquella universidad en nombre de la ortodoxia religiosa y la piedad. Mucho más profundamente filosófico como pensador fue Andreas Rüdiger (1673-1731), que enseñó en las universidades de Halle y Leipzig y atacó la noción de que el método matemático puede aplicarse en filosofía. La matemática se ocupa de la esfera de lo posible, mientras que la filosofía se interesa por lo actual. Por lo tanto, el filósofo ha de basarse en el fundamento de la experiencia, el cual nos es dado en la percepción sensible y en la autoconsciencia. De esas fuentes ha de obtener el filósofo sus definiciones fundamentales y los axiomas en los que fundamentar su razonamiento. Rüdiger se ha opuesto también a otras doctrinas características de la tradición de Wolff y de Leibniz, por ejemplo y señaladamente a la doctrina de la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma. Su tesis es que el alma es extensa y hay una interacción física entre ella y el cuerpo.

Otro contrincante de Wolff que vale la pena considerar es Christian August Crusius (1715-1775), profesor de filosofía y de teología en la Universidad de Leipzig. Crusius ha atacado en general el optimismo y el determinismo característicos de la

filosofía de Leibniz y de Wolff. No podemos interpretar el sistema del mundo como un sistema de armonía preestablecida, pues se opone a ello el hecho de que en el mundo hay seres libres, a saber, los hombres. Crusius critica además el uso que Leibniz y Wolff hacen del principio de razón suficiente, aunque la crítica no le impide poner en lugar de aquel otro principio escogitado por él mismo, a saber, la proposición de que lo que no puede pensarse es falso y aquello de lo que no puede pensarse que sea falso es verdadero.[221] De esta instructiva proposición deduce tres principios más: el principio de no contradicción, que nada puede ser y no ser al mismo tiempo; el principio de los inseparables, que aquellas cosas que no pueden pensarse separadamente no pueden existir separadamente; y el principio de los incompatibles, que aquellas cosas que no pueden pensarse juntas no pueden existir juntas. Como es obvio, Crusius no se oponía en realidad al espíritu de la filosofía wolffiana, aunque a sus contemporáneos pareciera un contrincante de Wolff por el hecho de haber rechazado algunas de las tesis características de éste. Dicho sea de paso, Kant tenía buena opinión de Crusius, aunque criticó su noción de metafísica.

Capítulo VI
La Ilustración alemana
II.

1.Observaciones introductorias; Federico el Grande; los "filósofos populares".

a) La filosofía de Wolff y de sus continuadores ha sido en cierto sentido una culminación de la *Aufklärung* alemana. Constituía algo así como un programa para reunir todas las provincias de la actividad intelectual humana bajo la batuta de la razón. Ésa fue, por supuesto, la razón que movió a los teólogos luteranos pietistas a enfrentarse con Wolff; pues pensaron que su racionalismo era enemigo de la fe. El sistema de Wolff representó además el ascenso de la clase media culta. Así, por ejemplo, la razón había de juzgar acerca de qué es y qué no es aceptable de por fe a propósito de Dios; las convicciones personales del monarca o del soberano local no habían de ser el factor decisorio al establecer la religión del pueblo. Del mismo modo, el "gusto" y el juicio estéticos no son prerrogativa de la aristocracia ni del genio: la razón filosófica puede ampliar su imperio hasta cubrir también el campo estético. Es verdad que son relativamente pocos los que se ocupan de filosofía; pero la razón misma es universal. La fe, la moral, las formas del estado y del gobierno, la estética, todo está sometido al juicio impersonal de la razón.

Esos aspectos de la filosofía wolffiana y de sus derivados la vinculan con el movimiento general de la Ilustración. Pero al mismo tiempo, y como hemos visto, el sistema de Wolff estaba íntimamente relacionado con el pensamiento de Leibniz y, por lo tanto, con el movimiento de metafísica racionalista característico de la filosofía postrenacentista del continente europeo. De este modo se encontraba un tanto fuera del espíritu de la Ilustración tal como éste se manifestó en Francia y en Inglaterra. Pero en la fase de la Aufklärung que será brevemente considerada en este capítulo se acusa más la influencia del pensamiento francés e inglés.

b) Difícilmente se encontrará símbolo de esa influencia mejor que Federico el Grande (1712-1786). Educado por una gobernanta y un tutor franceses, Federico sintió gran entusiasmo por el pensamiento y la literatura franceses, junto con cierto desprecio de la literatura alemana manifiesto en su preferencia por hablar y escribir

en francés. Es verdad que en cierto período simpatizó intensamente con las filosofías de Leibniz y de Wolff, y, como hemos visto en el capítulo anterior, restituyó a éste su cátedra de Halle. Federico no sentía simpatía alguna por los teólogos que habían conseguido la expulsión de Wolff por Federico Guillermo I. Por lo que hace a las creencias religiosas, el príncipe era tolerante, no sólo para con otros sistemas dogmáticos, sino también para con el racionalismo, el agnosticismo e incluso el ateísmo. El rey no podía tolerar que un hombre de la eminencia de Wolff estuviera fuera de Prusia sólo porque no se adhería al pietismo. Pero con el tiempo cambió la opinión que tenía de Wolff como pensador, y cayó bajo la influencia predominante del pensamiento francés e inglés. En los capítulos dedicados a la Ilustración Francesa hemos visto cómo Federico invitó a filósofos como Voltaire y Maupertuis a Potsdam donde gustaba de hablar con ellos acerca de temas filosóficos y literarios. Por lo que hace al pensamiento inglés, apreciaba mucho a Locke, y dispuso que en Halle se dieran cursos sobre su filosofía.

Aunque Federico el Grande creía en Dios, tendía mucho al escepticismo, y apreciaba grandemente a Bayle. El rey era muy librepensador. Al mismo tiempo sentía veneración por Marco Aurelio, el emperador estoico; y, como los estoicos, daba gran importancia al sentimiento del deber y a la virtud. Así en su Ensayo acerca del amor de sí mismo considerado como principio de la, moral (1770) intentaba mostrar que el amor de sí mismo no se puede satisfacer sino consiguiendo y practicando la virtud, que es el verdadero bien del hombre.

Teniendo en cuenta los éxitos militares de Federico, así como su logrado propósito de robustecer el estado político y militar de Prusia, uno puede inclinarse a contemplar al "filósofo de Sans Souci", como gustaba de llamarse a sí mismo, como se contempla a un cínico. Pero su elogio de Marco Aurelio no era sólo cháchara vacía. Desde luego que no se puede retratar al monarca prusiano como a un santo sin canonizar; pero no hay duda de que poseyó un agudo sentido del deber y de sus responsabilidades, de modo que su afirmación, en el Antimaquiavelo (1740), de que el príncipe ha de considerarse como el primer servidor del pueblo estaba pensada seriamente. Puede haber sido un déspota; pero un déspota ilustrado que se preocupaba, por ejemplo, de imponer una imparcial administración de la justicia y de promover y difundir la educación, desde la elemental hasta la reorganización y el desarrollo de la Academia Prusiana.[222] Su interés por la educación hace de Federico una de las figuras rectoras de la Ilustración Alemana.

c) La difusión de las ideas filosóficas en Alemania se vio favorecida por la obra de los llamados "filósofos populares", los cuales, sin ser pensadores productivos, consiguieron llevar la filosofía al público educado. Christian Garve (1742-1798), por ejemplo, tradujo al alemán algunas obras de moralistas ingleses como Ferguson, Paley y Adam Smith. Friedrich Justus Riedel (1742-1785) contribuyó a difundir las ideas estéticas con su Teoría de las bellas artes y ciencias (1767), que suele considerarse como una mera recopilación. Christian Friedrich Nicolai (1733-1811)

ejerció una gran influencia como director, primero de la Bibliothek der schönen Wissenschaften (1757-1758), luego de las Briefe, die neueste Litteratur betreffend (1759-1765) y, por último, de la Allgemeine deutsche Bibliothek (1765-1805), revistas literarias que consiguieron autofinanciarse. También vale la pena citar, aunque fuera muy escasamente filósofo en sentido académico, a Christoph Martin Wieland (1733-1813), pietista, literato y poeta que tradujo al alemán veintidós piezas de Shakespeare y describió en la novela autobiográfica Agathon (1766) la historia del desarrollo de un joven a través, principalmente, de las influencias sucesivas de diferentes filosofías.

2.El deísmo: Reimarus; Mendelssohn.

Uno de los efectos de la influencia del pensamiento inglés y el francés en Alemania fue el desarrollo del deísmo. En 1741 apareció en alemán la obra de *Tindal Christianity as old as the Creation*, aparte de que ya a principios de siglo John Toland había visitado durante algún tiempo las cortes de Hannover y Berlín.

a) Destaca entre los deístas alemanes Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de hebreo y lenguas orientales en el Instituto de Hamburgo. Su obra principal fue una *Apologie oder Schutzschriftt für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apología o escrito en defensa de los razonables adoradores de Dios*). Reimarus no publicó la obra, pero en 1774-1777 Lessing publicó algunas partes de ella bajo el título de *Fragmentos de Wolffenbüttel*. Lessing no daba el nombre del autor, sino que declaraba haber encontrado dichos fragmentos en la localidad de Wolffenbüttel. Otra parte se publicó en Berlín en 1786 bajo el pseudónimo de C. A. E. Schmidt, y otros fragmentos más aparecieron en 1850-1852.

Reimarus se oponía, por una parte, al mecanicismo puramente materialista. El mundo en cuanto sistema inteligible es la autorrevelación de Dios; el orden del mundo es inexplicable sin Dios. Pero, por otro lado, Reimarus se oponía resueltamente a la religión sobrenatural. El mundo mismo es la revelación divina, y las demás supuestas revelaciones son invenciones humanas. Además la idea del mundo como sistema mecánico causalmente interconexo es el gran logro del pensamiento moderno, y no podemos ya aceptar la idea de una revelación divina sobrenatural y milagrosa. Los milagros serían indignos de Dios, pues Dios, realiza sus fines a través de un sistema racionalmente inteligible. Dicho de otro modo, la teología natural de Reimarus sigue el habitual esquema deísta.

b) El filósofo hebreo Moses Mendelssohn (1729-1786), amigo de Lessing y corresponsal de Kant, puede citarse entre los “filósofos populares” porque contribuyó a popularizar las ideas religiosas y filosóficas de la Ilustración. Pero es interesante también por sus propias ideas.

En 1755 Lessing y Mendelssohn publicaron un ensayo espectacularmente titulado *Pope ein Metaphysiker!* (*¡Pope metafísico!*). La Academia Prusiana había convocado un concurso a propósito del supuesto sistema filosófico de Pope, que según Maupertuis era un mero resumen de la filosofía leibniziana. (La intención del concurso parece haber sido atacar indirectamente el prestigio de Leibniz.) Pero Lessing y Mendelssohn sostuvieron que Pope podía haber sido un poeta o un metafísico, mas no ambas cosas a la vez, y que en realidad no había tenido ningún sistema filosófico. La filosofía y la poesía son dos cosas completamente distintas. Mendelssohn expresó de un modo más general esa diferenciación entre lo conceptual y lo estético en sus *Briefe über die Empfindungen* (*Cartas acerca de las sensaciones*, 1755), así como en otros escritos. En su quinta carta dice que hay que distinguir entre la “Venus celeste”, que es la adecuación perfecta de los conceptos, y la “Venus terrenal”, o belleza. La experiencia de la belleza no es un asunto de conocimiento; no podemos aferraría por un proceso de análisis y definición. Es erróneo pensar que experimentaríamos más perfecto goce estético si poseyéramos potencias cognoscitivas más perfectas. Tampoco es la belleza objeto de deseo. Pues en la medida en que algo es deseado deja de ser, si es que alguna vez lo había sido, objeto de contemplación y goce estéticos. Mendelssohn postula, por lo tanto, una facultad distinta a la que llama “facultad de asentimiento” (Billigungsvermögen). En sus *Morgenstunden* (7.ª) indica como signo especial de la belleza el ser contemplada con “placer sereno” con independencia de que la poseamos o no. Al insistir así en el carácter desinteresado de la contemplación estética Mendelssohn escribía en alguna medida bajo la influencia de la teoría estética inglesa.

En la esfera de la religión Mendelssohn mantenía que la existencia de Dios es susceptible de prueba estricta. Su demostración, tal como aparece en las *Morgenstunden* (*Horas matutinas*, 1785), seguía más o menos las líneas del sistema de Wolff; y aceptaba y defendía el argumento ontológico. Dios es posible. Pero la pura posibilidad es incompatible con la idea del ser más perfecto. Por lo tanto, Dios existe.

En su *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (*Fedón, o de la inmortalidad del alma*, 1767), Mendelssohn intenta modernizar a Platón, y arguye que el alma no es ni mera armonía del cuerpo ni cosa corruptible que pueda, por así decirlo, desgastarse o desaparecer. El alma tiene una tendencia natural y constante a la autoperfección; y sería incompatible con la sabiduría divina y con la bondad de Dios crear el alma humana con ese impulso y hacer imposible su satisfacción permitiendo que el alma recaiga en la nada.

Por lo tanto, el filósofo puede probar la existencia de Dios y la inmortalidad del

alma, o sea, los fundamentos de la religión natural. Al hacerlo se limita a dar justificación teorética de verdades que el alma humana reconoce espontáneamente por sí misma, al menos de un modo confuso. Pero eso no significa que el estado tenga derecho a imponer la aceptación uniforme de concretas creencias religiosas. Y ningún cuerpo religioso que exija a sus miembros uniformidad de creencias puede invocar la ayuda del estado para alcanzar ese fin. El estado se ocupa de acciones, no de creencias. Y aunque sin duda debe promover, en la medida en que ello sea compatible con la libertad de pensamiento, la formación de ideas que tiendan a redundar en actividad deseable, no debe ampliar su poder de coacción pasándolo de la esfera de la acción a la del pensamiento. La tolerancia es el ideal, aunque, como observó Locke, no podemos tolerar a los que intentan sustituir la tolerancia por la intolerancia.

Mendelssohn se vio envuelto en una célebre disputa con Jacobi acerca de Spinoza y el panteísmo. Algo de ello diremos en la sección dedicada a Lessing, ya que el debate se produjo en relación con el supuesto spinozismo de éste.

3.Lessing.

Al ingresar en la Universidad de Leipzig, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) lo hizo como estudiante de teología. Pero pronto abandonó los estudios teológicos en favor de una carrera literaria; y por supuesto que es más conocido como dramaturgo y crítico de arte y literatura. Mas también hay que reservarle un lugar en la historia de la filosofía. Pues aunque nunca fue un filósofo profesional y sistemático en el sentido en que lo fue Wolff, se interesaba profundamente por cuestiones filosóficas, y sus ideas, pese a ser un tanto fragmentarias, tuvieron una influencia considerable. Pero más importante que cualquiera de sus tesis o ideas tomadas sueltas es el hecho de que sus escritos tendieron a formar una expresión literaria unificada del espíritu de la *Aufklárung*. Eso no quiere decir que sus obras reflejen simplemente las ideas de otros como un espejo. En cierta medida fue, efectivamente, así. Por ejemplo, Nathan der Weise (Nathan el sabio, 1779) expresaba en forma dramática el ideal de la tolerancia religiosa que fue un rasgo destacado de la Ilustración. Pero al mismo tiempo Lessing desarrolla incluso las ideas que toma de otros. Así por ejemplo, aunque estaba influido por el deísmo de Reimarus, lo desarrolló parcialmente bajo la inspiración de su interpretación de Spinoza en un sentido que recuerda más bien lo que luego había de ser el idealismo que lo que normalmente se entiende por deísmo.

Como ya se ha dicho, Lessing publicó algunas partes de la obra principal de

Reimarus bajo el título de *Fragmentos de Wolffenbüttel*. Esto le acarreó los ataques de algunos, particularmente, como era de esperar, de cuantos, estando en desacuerdo con los Fragmentos, los creyeron obra de Lessing. Pero en realidad las ideas de Lessing acerca de la religión no coincidían con las de Reimarus. Éste estaba convencido de que las verdades fundamentales de la religión natural son estrictamente demostrables, mientras que Lessing creía que ningún sistema de creencias religiosas es demostrable mediante argumentos universalmente válidos. La fe descansa en la experiencia interna, no en pruebas teoréticas.

Tampoco coincidía Lessing con la actitud de Reimarus respecto de las religiones dogmáticas o positivas. No podemos aceptar la distinción radical hecha por los deístas racionalistas entre las verdades de la religión natural, que se pueden probar por la razón, y los dogmas de la llamada religión revelada, que han de ser rechazados por los ilustrados. No es que Lessing acepte la idea de revelación en el sentido ortodoxo. Rechazaba, por ejemplo, la idea de que la Biblia sea una revelación indiscutible, y hasta fue un adelantado de la crítica bíblica que iba a ponerse tan de moda durante el siglo XIX. Pero estaba convencido de que el valor de las ideas y las creencias religiosas ha de estimarse por su efecto en la conducta, por su capacidad de influir en la conducta de un modo deseable. El modo cristiano de vida existía ya no sólo antes de que se fijara el canon del Nuevo Testamento, sino incluso antes de que se escribiera evangelio alguno. Y la crítica de los documentos no puede afectar al valor de ese modo de vivir. Por lo tanto, si todas las creencias religiosas se basan en última instancia en la experiencia, y si su valor ha de estimarse primariamente por su tendencia a promover la perfección moral, entonces tiende a desdibujarse y a desaparecer la distinción deísta entre las verdades racionalmente demostrables de la religión natural y los dogmas del cristianismo, hechos por el hombre. La interpretación de los dogmas cristianos por Lessing no era la interpretación ortodoxa; pero, al mismo tiempo, le permitía dar una estimación del cristianismo más positiva que la que podían emitir los deístas racionalistas.

Lessing, desde luego, no pensaba que no hubiera nunca razones para preferir una posición religiosa o filosófica a otra. Pero se trataba para él de una cuestión de grados de la verdad, de una infinita aproximación a la verdad absoluta, y no de la consecución, en un momento dado, de una verdad absoluta con validez última y universal. Este punto de vista queda simbolizado por su famosa observación de que si Dios le ofreciera en la mano derecha la verdad completa y en la izquierda la busca infinita de la verdad, escogería esto último aunque ello significara que iba a estar siempre en el error. La posesión de la verdad pura y última es sólo de Dios.

No es raro que esa actitud se haya criticado desde varios puntos de vista. Por ejemplo, se ha objetado muchas veces que, dada su negación de que el hombre pueda poseer una verdad absoluta e inmutable, Lessing no tiene criterio para distinguir entre grados de verdad. Puede, sin duda, mantener que los grados de verdad han de estimarse por su tendencia a promover líneas de conducta diferentes. Pero entonces

aparece inevitablemente un problema en la distinción entre tipos de conducta más o menos deseables, entre lo moral y lo inmoral, etc. No es posible entrar en una discusión detallada de esta cuestión. Basta con indicar de paso que surgen esos problemas El punto de interés en un esbozo de las ideas de Leibniz es más bien el desplazamiento que representan desde la actitud racionalista de los deístas hacia una idea "dinámica", por no decir fluida, de la verdad. Esta idea reaparecerá más tarde en contextos muy diferentes del pensamiento de Lessing.

La idea de verdad de Lessing está íntimamente relacionada con su noción de la historia. En *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*La educación del género humano*, 1780) afirma que "la revelación es para el entero género humano lo que la educación es para el ser humano individual".[223] La educación es revelación hecha al individuo, mientras que la revelación es la continua educación del género humano. Por lo tanto, para Lessing revelación quiere decir educación divina de la especie humana en la historia. Es un proceso que ha procedido siempre, que sigue discurriendo y que seguirá adelante en el futuro.

Además, la revelación, como educación del género humano en general, es análoga a la educación del individuo. El niño se educa por medio de premios y castigos sensibles. Y en la infancia del género humano Dios no pudo dar "más religión ni ley que las impuestas por la observancia o inobservancia de lo que Su pueblo esperaba o temía como felicidad o desgracia aquí en la tierra".[224] La infancia del género humano corresponde, por lo tanto, más o menos exactamente a la situación descrita en el Viejo Testamento. A esa fase sigue la adolescencia o juventud de la humanidad, que corresponde al Nuevo Testamento. Aquí aparecen motivos de la conducta moral más nobles que los castigos y los premios terrenales; se predican pues la inmortalidad del alma y el premio y el castigo eternos en el más allá. Al mismo tiempo la concepción de Dios como el Dios de Israel se desarrolla hasta dar en la concepción del Padre universal; y el ideal de la pureza interior de corazón como preparación de la vida celeste sustituye a la obediencia meramente externa a la ley con la intención de conseguir la prosperidad temporal. Es cierto que los cristianos han añadido a la enseñanza de Cristo especulaciones teológicas propias; pero hemos de reconocer un valor positivo en ellas, pues han estimulado el ejercicio de la razón y a través de ellas el hombre se ha acostumbrado a pensar acerca de cosas espirituales. Lessing menciona y racionaliza algunos dogmas determinados; pero lo importante no es tanto que los racionalice cuanto que vea en ellos un valor positivo. En este punto Lessing preanuncia a Hegel en vez de recordar a los deístas. Por último llegará la edad adulta del género humano. "Por cierto que llegará el tiempo de un nuevo evangelio eterno, que nos ha sido prometido en los libros elementales de la Nueva Alianza."[225] El término "libros elementales" no es polémico. Para Lessing los libros del Viejo Testamento son *Elementarbücher* en comparación con el Nuevo Testamento, y los de éste son a su vez *Elementarbücher* en comparación con el ulterior estadio de la revelación divina. En este tercer estadio de la revelación el

hombre hará el bien por amor del bien mismo, y no por premio alguno, ni terrenal ni celestial. Así, pues, Lessing acentúa la importancia de la educación moral del género humano. Esta educación es un proceso infinito, y Lessing sugiere incluso una teoría de la palingenesis o reencarnación. Sería mucho decir afirmar que formule la teoría; se limita a sugerirla en una serie de preguntas. "¿Por qué cada ser humano no podría estar presente sino una vez en este mundo? ¿Es la hipótesis ridícula por el hecho de ser la más antigua?... ¿Por qué no he de volver tantas veces cuantas he estado para adquirir nuevo conocimiento, nuevas capacidades?"[226]

En 1783, Jacobi (cuyas ideas se esbozarán en el capítulo siguiente) escribió a Mendelssohn que al visitar a Lessing poco antes de su muerte éste le había dicho abiertamente que era spinozista. La admisión era sorprendente para Jacobi, convencido de que el panteísmo es simple ateísmo bajo otro nombre. Mendelssohn no era panteísta, pero la carta de Jacobi le ofendió, pues la entendió no ya sólo como un ataque a Lessing, sino también como un ataque contra él mismo, que estaba preparando una edición de las obras de aquél. Por ello atacó a su vez a Jacobi en una de sus Horas matutinas, a raíz de lo cual Jacobi publicó una réplica junto con su correspondencia con Mendelssohn (1785). Herder y Goethe quedaron complicados en la controversia, y ambos desaprobaron la identificación por Jacobi de la doctrina de Spínoza con el ateísmo.

Lessing parece haber dicho a Jacobi que la idea ortodoxa de Dios no le era de ninguna utilidad, que Dios es uno y todo y que si podía considerarse él mismo discípulo de alguien, habría de serlo de Spínoza. Aunque admitamos la posibilidad de que Lessing hubiera querido escandalizar a Jacobi, no hay duda de que estuvo bajo la influencia de Spinoza ni de que reconocía una afinidad entre sus ideas tardías acerca de Dios y las del gran filósofo judío. Lessing creía, por ejemplo, que las acciones humanas están determinadas. El mundo es un sistema cuya causa universal última es Dios. Además, Lessing sugiere claramente que todas las cosas están comprendidas en el Ser divino. Basta para convencernos de esto con echar un vistazo a los párrafos titulados De la realidad de las cosas fuera de Dios, escritos para Mendelssohn. Refiriéndose a la teoría de que las cosas existentes son distintas de las ideas divinas de esas cosas se pregunta Lessing: "¿Por qué las ideas que Dios tiene de las cosas reales no han de ser esas cosas reales mismas?" Se objetará que de ser así habrá cosas contingentes en la esencia inmutable de Dios. Más "¿no habéis considerado nunca, puesto que os veis obligados a atribuir a Dios ideas de cosas contingentes, que las ideas de cosas contingentes son ideas contingentes?" Sin duda Lessing da a la individualidad mucho más valor que el que le daba Spinoza y, como hemos visto, acentúa mucho el movimiento de la historia hacia una meta, la perfección moral. De este modo sus teorías apuntaban en cierta manera al posterior idealismo, con su acentuación del desarrollo histórico, y no a la pasada filosofía de Spinoza. Pero la cuestión no estriba en si Léssing interpreta correctamente a Spinoza, sino en si hay alguna verdad autobiográfica en las observaciones que hizo a Jacobi. Y parece claro

que la hay.

En cierto sentido el Pantheismusstreit (la disputa del panteísmo) no fue muy provechosa. La cuestión de si el panteísmo es ateísmo bajo otro nombre es de las que se aclaran del mejor modo por vía de definición. Pero, por otra parte, la controversia estimuló el interés por la filosofía de Spinoza las ideas acerca de la cual eran vagas e inexactas.

En el campo de la teoría estética Lessing se propuso en el *Laokoon* (1766) analizar las características específicamente diferenciadoras de la poesía y las artes plásticas, la pintura y la escultura. El gran crítico Winckelmann (1717-1768) había observado que el efecto artístico del grupo de Laocoonte en el Vaticano es el mismo que produce la descripción por Virgilio de la historia correspondiente en la Eneida. Lessing utiliza esa observación como punto de partida. Ya hemos visto que había trazado, en relación con Pope, una distinción tajante entre la filosofía y la poesía. En el Laocoonte sostiene que la poesía se ocupa de Ja presentación de acciones humanas y de la vida del alma a través de ellas. Y por esta razón condenaba la poesía pictóricamente descriptiva. La escultura, en cambio, se ocupa de la presentación del cuerpo, particularmente de la belleza somática ideal. Lessing intenta además mostrar cómo los materiales utilizados por las diversas artes determinan sus características.

Si la acción humana es el tema específico de la poesía, ello puede afirmarse aún más categóricamente del drama, tema al que Lessing prestó atención en la *Hamburgische Dramaturgie* (1767-1769). En esta obra insistía en la unidad del drama, unidad que consiste esencialmente en la unidad de acción. Según Lessing, la Poética de Aristóteles, fruto de una reflexión sobre las grandes tragedias griegas, es “una obra tan infalible como *los Elementos de Euclides*” (*Dramaturgia hamburguesa*, último capítulo). Al mismo tiempo atacaba Lessing enérgicamente la preocupación francesa por las “tres unidades”. Los franceses entendían mal a Aristóteles al afirmar que las unidades de tiempo y de lugar son características esenciales del drama. Si llevaran razón, Shakespeare no habría sido un verdadero dramaturgo. Lessing aceptaba también la tesis aristotélica de que el objeto de la tragedia consiste en “purgarnos de compasión y miedo”. Además, Aristóteles tiene razón al ver en la imitación la esencia del arte. El drama imita las acciones humanas, y la tragedia imita o presenta una unidad de acción humana de tal modo que el hombre se ennoblezca por la producción y la “purificación” de las pasiones de compasión y temor. La tragedia tiene, pues, una finalidad moral.

Estas observaciones desordenadas y en cualquier caso breves dan, ciertamente, una imagen muy inadecuada de Lessing como escritor de teoría estética y crítico de arte. Lessing no fue un pensador original en el sentido de autor que propone ideas nuevas en filosofía o en teoría estética. En este último campo estaba muy influido por autores franceses, ingleses y suizos y, por lo que hace al drama, muy influido por Aristóteles. Pero aunque la mayor parte de sus ideas tiene su paralelo en algún otro lugar, Lessing tenía el don de dar vida a las ideas, y en este sentido al menos fue

original y productivo. En el prólogo al Laocoonte observa que "nosotros, los alemanes, no carecemos de libros sistemáticos". Su propia obra, añade, puede no ser tan sistemática y concisa como la de Baumgarten. Pero se felicitaba del hecho de que mientras Baumgarten admitía haber tomado de los escritos de Gesner muchos de los ejemplos citados en su Estética, "mi propio ejemplo tiene más sabor de fuente". O sea: tal como podía esperarse de un hombre que era él mismo dramaturgo y poeta. Lessing se esforzó por basar sus reflexiones estéticas en la consideración directa de las obras del arte y la literatura. Por eso es indudablemente verdad que el espíritu de Lessing se aparta del formalismo y que, por grande que sea su dependencia respecto de otros autores, presenta sus ideas de un modo que estimula ulteriores reflexiones, aunque discurran por otro camino. Lo mismo se puede decir de sus observaciones en las esferas de la metafísica y de la filosofía de la historia.

4.La psicología.

El período de la *Aufklärung* vio los comienzos del estudio de la psicología en Alemania. Una figura importante en este terreno es Johann Nikolaus Tetens (1736-1807), profesor de filosofía en Kiel durante algún tiempo. En 1789 aceptó una invitación para trasladarse a Copenhague.

La tendencia general del pensamiento de Tetens consistía en mediar entre la filosofía empirista de Inglaterra y la filosofía racionalista del continente. No era en modo alguno un antimetafísico. Publicó obras de metafísica y estudios acerca de las pruebas de la existencia de Dios, afirmando la posibilidad y la validez de la metafísica y de las argumentaciones metafísicas, aunque al mismo tiempo se esforzaba por averiguar la razón por la cual son tan escasas las tesis metafísicas universalmente aceptadas. Pero insistió en que el punto de partida en psicología no debe constar "de presupuestos metafísicos, sino que debe ser el análisis de los fenómenos psíquicos; luego ese análisis puede dar la base de reflexiones metafísicas acerca del alma. Éste es un ejemplo de la tendencia mediadora a la que acabamos de aludir.

La introspección es según Tetens la base de la psicología científica. Pero el alma no es consciente de sí misma más que en sus actividades, y sólo es consciente de sus actividades en la medida en que éstas producen fenómenos psíquicos. El alma no es objeto suyo inmediato de intuición. Por lo tanto, al clasificar las potencias o facultades del alma y al intentar determinar la naturaleza del alma misma como

fundamento de sus actividades dependemos necesariamente de hipótesis.

Junto con el entendimiento, la actividad del alma en cuanto piensa y produce imágenes, y la voluntad, actividad por la cual el alma produce cambios (movimientos del cuerpo, por ejemplo) que no son ellos mismos representaciones psíquicas, Tetens reconoce el sentimiento como actividad distinta. Así podemos, pues, distinguir tres potencias del alma, el entendimiento, la voluntad y el sentimiento, el último de los cuales se describe como receptividad o modificabilidad del alma. Pero Tetens apunta la hipótesis de que esas tres capacidades sean reducibles en último análisis a una potencia fundamental, la del sentimiento y la autoactividad, capaz de perfeccionamiento sucesivo. La diferencia entre el hombre y los animales es particularmente visible en la perfectibilidad de la actividad del alma.

Los Ensayos filosóficos acerca de la naturaleza humana y su desarrollo (2 vols., 1777) muestran el planteamiento predominantemente analítico de la psicología que es característico de Tetens. El Ensayo sobre el alma (1753) de Karl Kasimir von Creuz (1724-1770) muestra una actitud básica diferente. Al igual que Tetens más tarde, von Creuz se esforzaba por mediar entre las filosofías inglesa y continental (Leibniz) del alma. Y también, como Tetens, insistía en el fundamento empírico de la psicología. Le interesaba reconciliar la idea leibniziana del alma como sustancia simple o mónada con el análisis fenomenista del yo propuesto por Hume. Von Creuz concedía a Hume que no es posible descubrir un yo metafísico puntual, sin extensión. Pero al mismo tiempo se negaba a reconocer que el yo pueda disolverse en fenómenos discretos separados. Tiene partes, y en este sentido es extenso. Pero sus partes no son separables. Esa inseparabilidad de las partes del alma la distingue de las cosas materiales y constituye una razón para afirmar la inmortalidad del alma, aunque los fundamentos últimos de esta afirmación no pueden hallarse en esa argumentación, sino en la revelación divina.

Tetens ha tenido sin duda más importancia que von Creuz para el desarrollo de la psicología. Como hemos visto, insistía en la conveniencia de un planteamiento analítico preciso. Pero al mismo tiempo vinculaba la psicología analítica con una filosofía general de la naturaleza humana y de su desarrollo, como lo indica ya el título de su obra principal. En su opinión hemos de estudiar no sólo, por ejemplo, los orígenes de las ideas humanas en la experiencia, sino también todo el crecimiento de la vida intelectual hasta su expresión en las diferentes, ciencias. Su insistencia en el sentimiento como "facultad” distinta apuntaba a un estudio de la expresión de la vida del sentimiento y de la sensibilidad en el mundo del arte y de la literatura.

5.La teoría de la educación.

La influencia del *Émile* de Rousseau en la teoría de la educación en. Alemania durante la época de la *Aufklärung* fue considerable. La experimentó, por ejemplo, Johann Bernhard Basedow (1723-1790), autor, entre otras obras pedagógicas, de un extenso volumen titulado *Elementarwerk* (*Obra elemental*, 1774), pensado como una especie de enciclopedia para maestros y texto para padres y niños. Pero aunque Basedow fue estimulado por la idea rousseauniana de una educación "natural", su teoría pedagógica no se complicaba con presupuestos acerca de los deletéreos efectos de la civilización en los seres humanos. Así podía proponer como finalidad y objeto de la educación la preparación de los niños para una vida patriótica y feliz al servicio del bien común. En sus ideas acerca de los métodos didácticos estaba también influido por Comenius (1592-1671), el autor de la *Gran Didáctica*.

El estimulante efecto de Rousseau se aprecia también en el famoso pedagogo suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), que influyó en el desarrollo de las Volksschulen o escuelas populares (escuelas elementales) alemanas. Pero en Pestalozzi, igual que en Basedow, encontramos una acentuación de la educación para la vida social. También daba gran importancia a la educación en la familia y en la comunidad rural, así como a la educación en general como instrumento privilegiado de la reforma social, siempre, naturalmente, que promueva el desarrollo moral, no sólo el intelectual.

Basedow fue durante algún tiempo profesor de filosofía moral; pero es difícil llamar filósofo a Pestalozzi, y estaría fuera de lugar el discutir aquí sus particulares ideas acerca de la pedagogía, por famoso que sea su nombre en la historia de la teoría de la educación. Baste con observar que la Ilustración ha producido sus teóricos de la educación en Alemania igual que en los demás países. En Inglaterra se tuvo a Locke, en Francia a Rousseau, en Alemania y Suiza a Basedow y Pestalozzi. Y la idea de la educación para la vida social, representada por los dos últimos, era muy concorde con la orientación general del pensamiento de la *Aufklärung*.

Capítulo VII
La ruptura con la Ilustración.

1.Hamann.

El año de la muerte de Wolff cumplía veinticuatro un hombre de tipo muy diferente, Johann Georg Hamann (1730-1788). Wolff había sido un gran sistematizador; Hamann no habría sabido qué hacer con sistemas filosóficos. Wolff representaba la abstracción y el poder de la razón discursiva; Hamann odiaba lo que consideraba abstracción unilateral y rechazaba la tiranía de la razón discursiva. Wolff aspiraba a ideas claras y distintas; Hamann escribía sentencias de oráculo que contribuyeron a acarrearle el título de Mago del Norte. Dicho de otro modo; Hamann se enfrentó con el racionalismo de la Ilustración, que representaba para él el poder del diablo, no el de la razón divina.

Nacido en Königsberg, Hamann era hombre de carácter inestable, pasó de una a otra rama de los estudios y de una ocupación a otra, desde preceptor familiar hasta agente comercial. En una ocasión en que se vio reducido a pobreza extrema y profundo tormento del espíritu se dio al estudio de la Biblia y desarrolló el pietismo radical que es característico de sus escritos. Hamann era amigo de Herder y Jacobi, y tuvo también amistosas relaciones con Kant, aunque criticó enérgicamente la filosofía de éste cuando, ya despierto de su sueño dogmático, empezó a publicar sus Críticas.

Puede parecer que el Mago del Norte esté fuera de lugar en una historia de la filosofía. Pero el hecho es que expresó, aunque sea asistemática y exageradamente, ideas que fueron características de la reacción contra la Ilustración, y que sin duda ejerció una influencia considerable, aunque la que tuviera en Herder haya sido exagerada por algunos historiadores.

Una de las características principales del antirracionalismo de Herder es su fundamento religioso. Tomemos, por ejemplo, la controversia acerca del lenguaje. Contra la opinión racionalista de que el hombre inventó el lenguaje, como si éste fuera una especie de producto mecánico, Herder sostuvo que el lenguaje es coetáneo con la especie humana, Hamann fue siempre de esta misma opinión. Pero no le bastaba con decir que el lenguaje no es una invención artificial de la razón humana, para asignarle luego alguna causa o algunas causas empíricas. En su opinión el lenguaje era, de algún misterioso modo, comunicación de Dios, revelación divina.

También estaba Hamann convencido de que la poesía no es producto de la razón. Tal como dice en su *Aesthetica in Nuce* (contenida en las *Cruzadas de un filólogo*, 1762) la poesía es la lengua materna de la humanidad. El lenguaje de los hombres primitivos era sensación y pasión, y no entendían más que las imágenes. Se expresaban mediante la música, el canto y la poesía. Además, la gran poesía no es el producto de una razón superior; no hay que atribuirla a una gran capacidad de comprender y observar normas. Homero y Shakespeare han creado sus obras gracias al genio, no mediante la aplicación de reglas intelectualmente descubiertas. Más ¿qué es el genio? El genio es un profeta cuya inspiración es divina. El lenguaje y las artes son productos de la revelación.

Sin duda es posible dar a esos enunciados una interpretación sencilla y de sentido común. Por ejemplo, como observó Goethe, es verdad que Dios hizo al hombre, y si el lenguaje es natural al hombre en cuanto se diferencia de los animales, entonces es verdad que Dios ha hecho el lenguaje. Análogamente, todo teísta (o panteísta, que para este caso es lo mismo) estará dispuesto a atribuir genio a la obra creadora de Dios. Pero Hamann se expresaba en un estilo de oráculo con tonos místicos, lo que sugiere que estaba pensando en algo más que en esas paráfrasis razonables, aunque sea difícil precisar de qué se trataba.[227] En cualquier caso, no le satisfacía el insistir, por ejemplo, en el carácter natural del lenguaje humano y separarlo de la idea de un invento racional; insistía además en su origen divino.

Tampoco le bastaba, por otra parte, con atacar la tiranía de la razón discursiva y su pretendida competencia universal, ni con abrir un lugar en la vida humana a la fe en Dios y en la revelación divina. Su pietismo le conducía a despreciar la razón y complacerse en restringir su poder. Es significativo que afirme la existencia del genio poético, pero no del genio científico. No podemos llamar genios a los grandes científicos. Pues trabajan con la razón, y la razón no es órgano de inspiración. Por lo que hace a la esfera religiosa, no se trata sólo de que la teología natural de Wolff sea inadecuada; es que hay que destruirla en nombre de la fe. Aunque la concepción de la historia por Hamann como comentario a la palabra o autoexpresión de Dios influyó mucho en Herder, el primero quedó muy desconcertado por el hecho de que el segundo utilizara fuentes profanas e intentara aplicar un método científico en sus estudios históricos. Para Hamann la historia, al igual que las Escrituras, posee un sentido interno místico o “verdadero” que es revelado por Dios, no descubierto por el paciente e incansable esfuerzo de la razón. Dicho de otro modo: Hamann tiende a aplicar a la comprensión de la historia la concepción protestante del sentido verdadero de la Escritura, revelado por el Espíritu Santo al creyente individual silencioso y orante. La exégesis profunda, de la Biblia o de la historia, es asunto sólo de Dios.

De todos modos, no podemos despachar a Hamann como mero pietista que si merece alguna consideración del filósofo la debe sólo al hecho de que hay que prestar también atención al contrincante. Su noción de la historia como revelación divina,

como obra de la divina providencia, compartida por Herder, iba a tener considerable importancia poco después. Pues esa noción, traspuesta, ciertamente, a un sistema de filosofía especulativa que habría parecido a Hamann una intolerable manifestación de racionalismo, iba a ser un elemento integrante de la filosofía hegeliana de la historia. Además, el antirracionalismo de Hamann iba junto con un disgusto por la abstracción que no era producto del mero prejuicio. Vale la pena aludir brevemente a este tema.

Goethe ha observado[228] que las afirmaciones de Hamann pueden reducirse al principio de que todo lo que el hombre intenta hacer, ya sea por la palabra, por los actos o de cualquier otro modo, nace de la potencia total, unida, de la personalidad. Desde el principio fue el hombre poeta, músico, pensador y adorador a la vez. Los racionalistas de la Ilustración habían hipostasiado, en la opinión de Hamann, la razón, hablando de ella y de sus logros como si fueran algo independiente y como si el ideal de la vida humana consistiera en la conquista de todas las esferas por la razón. De este modo tendieron a dar al hombre una concepción falsa de sí mismo y de sus actividades. Abstrajeron una función de la actividad del hombre y la convirtieron en el todo.

Esta hostilidad para con lo que considera abstracciones falsas o unilaterales es manifiesta en la crítica de Hamann a la primera Crítica de Kant. En su *Metacrítica del purismo de la razón pura*[229] Hamann atacaba las separaciones kantianas de razón, entendimiento y sentido y de forma y materia en la sensación y la conceptualización. Kant trabaja con abstracciones. Sin duda hay, por ejemplo, una actividad llamada “razonamiento”; pero no existen “la razón” ni “el entendimiento". Hay, simplemente, actividades diferentes realizadas por un ser, un organismo, una persona. Es evidente que, aunque su crítica no pueda ser una destrucción de la Crítica de la razón pura, Hamann está diciendo algo serio. Algo que muchas veces se dice también en otros contextos y por filósofos cuya concepción general está muy lejos de la del Mago del Norte.

2.Herder.

Hamann se oponía claramente al racionalismo de la Ilustración. Con Herder encontramos un hombre que partió del punto de vista de la *Aufklärung* (en la medida en que esté justificado hablar “del” punto de vista en cuestión) y salió por sí mismo de él. Razón por la cual aunque los historiadores puedan tener perfecta razón para hablar de la ruptura de Herder con la Ilustración, también es posible ver en ese

proceso un desarrollo de ciertas líneas de pensamiento dentro del movimiento ilustrado. La manera de describirlo dependerá del modo como definamos ciertos términos. Si entendemos por Ilustración el racionalismo wolffiano y el individualismo de algunos pensadores, es obvio que Herder rompió con la *Aufklärung*. Pero si damos al término una significación más amplia, incluyendo en él los primeros gérmenes o semillas de actitudes a las que Herder dio expresión, la palabra “ruptura* parecerá exagerada. Pero, de todos modos, la cosa queda más clara si se sigue la práctica tradicional y se presenta a Herder como un pensador que reacciona contra la Ilustración y rompe con ella.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) nació en Mohrungen, en la Prusia Oriental; era hijo de un maestro pietista. En 1762 entró como estudiante de medicina en la Universidad de Königsberg, aunque en seguida pasó a teología. Asistió a las clases de Kant, que estaba entonces exponiendo la filosofía de Wolff y dando cursos de astronomía y geografía. Kant le introdujo a la lectura de Rousseau y Hume. En Königsberg entabló también Herder amistad con Hamann, aunque es difícil que ya entonces le influyera profundamente su antirracionalista amigo. Pues cuando se trasladó a Riga en 1764 siguió escribiendo ensayos y reseñas para órganos ilustrados. En 1765 fue ordenado pastor protestante.

Al año siguiente aparecían anónimamente en Leipzig las dos primeras partes de *Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente (Sobre la reciente literatura alemana: fragmentos*). La obra lleva la fecha de 1767, que es cuando se completó. En su curso discute Herder problemas referentes al lenguaje, tema que ha ocupado gran parte de su pensamiento. Al igual que Mendelssohn y Lessing, insistía en una distinción entre lenguaje poético y lenguaje científico (filosófico en su terminología). Pero la distinción tenía un fundamento genético o histórico. Herder distingue cuatro estadios de desarrollo lingüístico, clasificados según una analogía con el desarrollo humano, analogía sugerida por Rousseau. Primero viene la infancia, estadio en el cual el lenguaje consta de signos de pasión y sentimiento. Luego viene el período de la juventud, edad poética del lenguaje, en la cual la poesía y el canto son lo mismo. En tercer lugar se tiene el estado adulto el cual, aunque sigue poseyendo poesía, se caracteriza por el desarrollo de la prosa. En cuarto lugar; por último, se tiene la vejez del lenguaje, la edad filosófica, en la cual la vida y la riqueza se sacrifican a la exactitud pedante.

El contexto de la teoría del lenguaje de Herder es la discusión acerca de la lengua alemana. No podemos entrar aquí en los detalles de esa discusión. Baste con decir que Herder, a causa de su insistencia en la diferencia entre lenguaje poético y lenguaje filosófico, rechazó la noción de que lo que necesitaba la poesía alemana era claridad lógica. Esa idea había sido propuesta, por ejemplo, por J. G. Sulzer (1720-1779), para el cual los poetas son mediadores entre la filosofía especulativa y el pueblo. Herder rechazó también la idea de que la lengua alemana tuviera que perfeccionarse mediante la imitación de la literatura extranjera. La poesía alemana

puede ser grande si crece a partir de la poesía espontánea del pueblo y si es fruto del genio nacional. Más tarde Herder contribuiría mucho a promover un renacimiento del interés por la poesía popular. Con esta actitud se oponía a los pensadores de la *Aufklärung* que despreciaban el lenguaje alemán y pensaban que la única esperanza de la literatura alemana era la “imitación”.

Todo eso puede parecer de poca monta para la filosofía. Pero es interesante observar que Herder (y no sólo él, desde luego) distinguía entre diversos tipos de lenguaje. Además veía que la cuestión del uso es de gran importancia. Si estudiamos los orígenes de los diferentes tipos de lenguaje, es porque queremos examinar, dice Herder, sus usos de un modo más exacto. Los usos del lenguaje son un tema muy discutido en la filosofía inglesa del siglo XX. La insistencia de Herder en el alemán y en la poesía espontánea del pueblo como base de una literatura poética desarrollada puede considerarse también como un estadio inicial en el desarrollo de su posterior filosofía de la cultura y de la historia, la cual acentúa el desarrollo de las culturas nacionales consideradas como totalidades en las cuales los lenguajes tienen una función de importancia extrema.

En sus *Kritische Wälder* (*Selvas críticas,* 1769) Herder toma como punto de partida el Laocoonte de Lessing, aunque tiene en cuenta otros autores aparte de Lessing, al que reconoce como destacado dramaturgo. En esa obra toca Herder una gran variedad de cuestiones, distingue, por ejemplo, entre la escultura y la pintura y arguye que aunque Homero fue sin duda el más grande poeta griego, las creaciones de su genio poético estuvieron condicionadas históricamente, y que sus métodos no se pueden tomar por normas. Esto es para nosotros completamente obvio; pero el punto de vista de Herder es importante porque representa un aspecto de su sentido del desarrollo histórico y de su recusación de la crítica y la teoría puramente abstractas y racionalistas.

En la cuarta parte de las Selvas, que .no se publicó hasta después de su muerte, Herder sometía a aguda crítica las ideas de Friedrich Justus Riedel (1742-1786), autor de una Teoría de las bellas artes y ciencias (1767). Riedel había afirmado la existencia de tres facultades fundamentales del espíritu —el sentido común, la conciencia y el gusto— correspondientes a tres absolutos, la verdad, el bien y la belleza. Herder sostiene, por ejemplo, que es absurdo suponer que haya una facultad llamada “sentido común” por la cual el hombre pueda captar la verdad absoluta de un modo inmediato y sin proceso de razonamiento. Nociones antiwolffianas de esta naturaleza obligarían a volver, a la filosofía de Wolff si ésta pareciera admisible. Y la tesis de una facultad del gusto, con su consecuencia de que todo lo que gusta es hermoso o, por lo menos, que lo que gusta al mayor número de personas es lo más hermoso, resulta un absurdo. Mucho más acertado estaba Baumgarten al distinguir entre la lógica y la estética, pero manteniendo al mismo tiempo que puede y debe haber una ciencia de la estética, una ciencia de la sensación que sería una parte importante de la filosofía del hombre. Para Herder la estética debería examinar la

lógica de la simbolización artística. Al igual que Baumgarten veía que es necesario distinguir entre la estética por un lado y la lógica abstracta y la ciencia por otro; pero su planteamiento era más histórico. Lo que se necesita es un análisis histórico de las diferentes culturas y del desarrollo y la naturaleza de sus respectivos ideales estéticos. Mas, aun rechazando la teoría de Riedel acerca de una facultad universal del gusto que correspondiera a lo absolutamente hermoso, Herder vacila en su discusión del tema de la belleza absoluta. Puede parecer que su idea de un planteamiento histórico, con sus correspondientes investigaciones psicológicas y fisiológicas, hubiera de llevar a una concepción relativista de la belleza; y efectivamente Herder entiende que la belleza artística es relativa a las diferentes culturas y a los diferentes períodos de esas culturas. Pero al mismo tiempo parece afirmar que sería imposible hallar un denominador común mediante el solo planteamiento histórico. Pues un planteamiento histórico no significa meramente el registro de diferentes concepciones de la belleza artística, sino también un examen de los factores psicológicos, fisiológicos y ambientales que determinan aquellas concepciones. Es verdad que el propio Riedel había defendido un planteamiento psicológico de la estética, utilizando la psicología de Johann Georg Darjes (1714-1791), un autor influido por la psicología de las facultades de Crusius. Pero la tesis de Herder es que el planteamiento psicológico tiene que integrarse en otro histórico. No podemos cortar por lo sano postulando una facultad siempre uniforme en sus operaciones en todas las culturas y que sea correlativa a un ideal absoluto, universal e inmutable.

En 1769 Herder dimitió de su cargo de pastor en Riga y se puso en viaje hasta Nantes, de allí pasó a París y de París a Estrasburgo, donde coincidió con el joven Goethe (1770-1771). El fruto literario de aquel tiempo fue su Diario de viaje. Esta obra, que no se destinaba a la publicación, es de importancia considerable, porque manifiesta un cambio en el pensamiento de su autor. Éste expresa retrospectivamente su descontento con los muertos detalles técnicos de la crítica estética, describe sus Selvas críticas como inútiles, groseras y pobres, y lamenta no haberse dado al estudio del francés, de las ciencias naturales y de la historia, o sea, a la adquisición de conocimiento positivo del mundo y del hombre. Si lo hubiera hecho así, dice, no se habría convertido en un depósito de letra impresa. Y mirando hacia el futuro prevé un nuevo tipo de escuela y de educación en el cual el niño, mediante sucesivos estadios de familiarización con su ambiente natural, mediante una presentación concreta de la geografía, la etnografía, la física y la historia, llegue hasta el estudio sistemático y más abstracto de esas ciencias. El método sería, pues, inductivo, procediendo de lo concreto a lo abstracto, de tal modo que las ideas abstractas se fundaran en experiencia. La educación religiosa y moral sería, desde luego, una parte del plan general. Y el resultado al que se aspiraría sería el desarrollo de una personalidad humana plena y equilibrada. El pensamiento del Herder del Diario de viaje está, pues, dominado por las ideas de conocimiento positivo y de educación.

En Estrasburgo Herder consiguió comunicar a Goethe algo de su propio interés y

de su estima por la poesía popular y la herencia cultural nacional. Escribió entonces su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Tratado sobre el origen del lenguaje*). Terminado a finales de 1770, consiguió a principios de 1771 un premio ofrecido por la Academia de Berlín. Rechazando las tesis extremas y opuestas del origen divino del lenguaje y su “invención”, Herder insiste en que la cuestión del origen del lenguaje, en la medida en que tiene sentido, no se puede resolver sino sobre la base de datos empíricos referentes al desarrollo y el uso o los usos de la lengua, y que no se puede zanjar mediante enunciados dogmáticos y teorías a priori. En la discusión Herder ataca la psicología de las facultades, sostiene que lenguaje primitivo y poesía primitiva eran lo mismo y subraya la función social de la poesía.

Herder no estaba a su gusto en Estrasburgo. En 1771 pasó a Bückeburg como capellán del conde de Schaumburg-Lippe. Estimulado por la fantasiosa creación ossiánica de James Macpherson intervino en un volumen titulado *Von deutscher Art und Kunst* (*Del modo de ser y el arte alemanes*, 1773) con un ensayo sobre Ossian y la poesía popular y otro sobre Shakespeare. En esta época Herder estaba ya en rebeldía contra las ideas típicas de la Ilustración según las cuales la Ilustración misma era la culminación suprema del desarrollo histórico y la clase media prácticamente la única fuente de razonables luces. También afirmaba que los grandes sistemas racionalistas de Descartes, Spinoza, Leibniz y otros eran ficciones poéticas, y añadía que la poesía de Berkeley era superior y más fundada. No puede sorprender que Herder completara por entonces su ruptura con la Ilustración, ruptura simbolizada por *Auch eine Philosophie der Geschichte* (*Otra filosofía de la historia*, 1774).

En esta obra expone Herder las sucesivas edades de la humanidad, desde la Edad de Oro de su infancia. Pero el esquema no pretende ser tomado completamente en serio, como se desprende del hecho de que Herder afirma redondamente que cuando uno ha descrito una entera edad o un pueblo entero no ha hecho más que acuñar una palabra genérica. Las caracterizaciones generales son intrínsecamente débiles. Hay efectivamente mucha ironía en la exposición de las edades históricas por Herder. Dice de Roma que representa la edad adulta de la especie humana, con la consecuencia de que el siglo XVIII, tan elogiado por los hombres de la Ilustración, representa entonces la senilidad. Y Herder no vacila en llamar la atención sobre la vaciedad de algunas de las pretensiones del siglo XVIII. Por ejemplo aunque es verdad que los ilustrados han formado y expresado ideas y principios sublimes, no es menos cierto que se han debilitado la inclinación y los impulsos que posibilitan una vida noble y generosa. La Europa ilustrada se enorgullece de su libertad, pero se silencia la invisible esclavitud de las clases, y se exportan a otros continentes los vicios de Europa.

Más importante que el ataque de Herder a la complacencia de los hombres de la Ilustración es, desde un punto de vista filosófico, su ataque a la historiografía ilustrada. Los ilustrados se acercan a la historia con el presupuesto de que ella ha de representar un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la superstición

hacia una moralidad libre e irreligiosa. Pero si estudiamos la historia a la luz de esos presupuestos, jamás conseguiremos entender su realidad concreta. Hemos de estudiar cada cultura y cada fase de ella por su propio interés, intentando entrar en su compleja vida y entenderla, dentro de lo posible, desde dentro, sin juicios de valor y sin estimar su mayor o menor felicidad. Cada nación, dice Herder, lleva consigo su propia felicidad, y lo mismo puede decirse de cada período del desarrollo de cada nación. No podemos decir de un modo general que la juventud sea más feliz que la infancia ni que la edad provecta sea más desgraciada que la juventud. Ni podemos hacer legítimamente generalizaciones análogas acerca de las naciones en el curso de su desarrollo.

Hay sin duda cierto historicismo en esta actitud. Pero Herder insiste claramente en una verdad importante, a saber, que para entender realmente el desarrollo histórico del hombre hay que abstenerse de forzar los datos históricos recortándolos en el lecho de Procusto de un esquema preconcebido. La cosa nos parece hoy completamente obvia, pero, dada la tendencia general de la Ilustración a utilizar la historia para probar una tesis, y una tesis discutible, además, la formulación de Herder no era en modo alguno una perogrullada en el momento en que él la hizo.

En 1776 Herder se trasladó de Bückeburg a Weimar, donde recibió el nombramiento de Superintendente General, o sea, de cabeza del clero luterano. En 1778 publicó un ensayo *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (*Del conocer y sentir del alma humana*) en el que expresaba la opinión de que no es posible una psicología que no sea fisiología a cada paso. Esa tesis es curiosamente conductista, aunque en fisiología Herder postulaba una fuerza vital. También escribió extensamente acerca de temas literarios, como la poesía popular y su importancia cultural, o cuestiones teológicas, y a propósito de ciertos libros de la Biblia y del espíritu de la poesía hebrea. Pero la obra capital de este período son sus *Ideen sur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*) que aparecieron en cuatro partes entre 1784 y 1791; la redacción se interrumpió por un viaje a Italia (1788-1789). La proyectada quinta parte no llegó a escribirse. Como me propongo discutir las Ideas más adelante, en un capítulo dedicado al nacimiento de la filosofía de la historia, no diré aquí nada acerca de su contenido.

En el período que va de 1793 a 1797 aparecieron las *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Cartas para la elevación de la humanidad*) que tratan una amplia serie de temas. Más adelante, en relación con las *Ideas,* se mencionará un par de nociones expresadas en las *Cartas*. La teoría general de la obra es que la “humanidad”, el carácter ideal de la especie, es innata en nosotros como potencialidad o predisposición, y que tiene que desarrollarse por medio de una educación formativa. La finalidad de la ciencia, del arte y de toda otra institución humana consiste en “humanizar” al hombre, en desarrollar la perfección de la “humanidad” en ese sentido. Herder suscita la objeción de que ese desarrollo llevaría a la producción de

un superhombre, de un ser situado fuera de la especie humana; pero responde diciendo que ese hombre perfecto no sería un superhombre, sino simplemente la realización de la "humanidad". Podemos observar que los ideales educativos de Herder rebasaron el estadio de la teoría, pues él mismo planeó y realizó en la medida en que pudo hacerlo una reforma de la educación en el ducado de Weimar.

Durante sus últimos años Herder publicó unos cuantos trabajos de teología, particularmente los *Escritos cristianos* (1794-1798), los cuales son en general sorprendentemente racionalistas, mucho más propios de un ilustrado que de un amigo de Hamann. También escribió contra la filosofía crítica de Kant, que condenaba enérgicamente. En 1799 publicó una *Metacrítica de la Crítica de la razón pura*, en la que presenta la obra de Kant como un puro juego de palabras, una monstruosidad lingüística y una desorientada eternización de la psicología de las facultades. No se crea que la crítica de Herder es escasa de comprensión. Se basa, por el contrario, en un razonado examen de las teorías de Kant. Contra la teoría kantiana del carácter sintético de las proposiciones matemáticas, por ejemplo, Herder sostiene que son "idénticas", o sea, que son lo que Wittgenstein ha llamado "tautologías". Herder rechaza también la visión kantiana del espacio y el tiempo. El geómetra no analiza la forma *a priori* del espacio, porque no hay tal forma. Y aunque Herder no explica claramente qué es lo que analiza el geómetra, parece pensar que el geómetra analiza las implicaciones de sus propios axiomas y postulados fundamentales. Pero la explicación de la matemática no es más que un ejemplo de la crítica de Herder a Kant. Su principal idea es que toda la empresa kantiana está mal concebida. Aunque hubiera una facultad sustantiva llamada "razón" estaría fuera de lugar el hablar de "criticarla". Hay que partir más bien del lenguaje, pues el razonar se expresa sólo en el lenguaje y es además inseparable de él, aunque no sea coextensivo con todos sus usos. Según Herder el pensamiento es lenguaje interior, mientras que hablar en sentido corriente es pensar sonoramente. No existe la entidad "razón", sino el proceso, la actividad del hombre como personalidad total, y el lenguaje es un instrumento indispensable de este proceso, y se funde con él. Por último, la Crítica de la razón pura se basa según Herder en una psicología errónea.

En 1880 publicó Herder la *Kalligone*, crítica de la *Crítica del juicio* kantiana. Herder no escribió ninguna crítica de la segunda Crítica, pero no porque estuviera de acuerdo con ella. Pensaba escribirla, pero abandonó la idea, en parte porqué se lo desaconsejaron y en parte también, y acaso sobre todo, porque estaba dedicado a otro trabajo. Había emprendido la publicación de una nueva revista literaria, *Adrastea* (1800-1804), de la que era el principal colaborador en forma de ensayos y temas poéticos.[230] El quinto volumen de la revista contiene entregas de la traducción alemana por Herder del *Romancero del Cid* (traducción del francés, compulsada con una versión castellana tardía).

Herder murió en Weimar el 18 de diciembre de 1803. El anterior resumen de su vida muestra que fue hombre de intereses varios; y aunque no fue un gran filósofo

sistemático, fue un escritor fecundo que tuvo gran influencia en la vida y el pensamiento alemanes. Se le ha llamado maestro del movimiento del *Sturm und Drang*; pero además ha influido en el posterior movimiento romántico, por su insistencia en la importancia de la poesía popular, por su idea de la importancia del lenguaje en la cultura y en el desarrollo de la consciencia estética, por su idea de la historia como revelación divina y por su defensa de Spinoza en la controversia sobre el panteísmo. A. W. Schlegel (1767-1845) y F. Schlegel (1772-1829) eran ambos deudores de Herder. Pero, como han observado los historiadores de la literatura alemana, el Herder que más ha influido en el romanticismo ha sido el más joven, el rebelde contra el racionalismo de la Ilustración. En sus últimos años Herder no podía competir en el terreno literario con la influencia de Goethe, inevitablemente sentida incluso por los escritores que discrepaban de él.[231]

3.Jacobi.

Se ha mencionado a Jacobi ya en relación con la controversia sobre el panteísmo. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que llegó a ser presidente de la Academia de las Ciencias de Munich, era un filósofo de la fe. Insistía en el hecho de que su intención no era construir un sistema académico de filosofía, sino que sus escritos eran expresión de su vida interior y de su experiencia, impuestos, como él mismo decía, por un poder superior e irresistible.

Jacobi había estudiado a Spinoza y en su opinión la filosofía de éste era el único sistema lógico. Pues en el proceso de demostración de verdades la razón humana sólo puede pasar de lo condicionado a lo condicionado: no puede alzarse por encima de lo condicionado hasta una Divinidad trascendente. Por eso todas las demostraciones metafísicas de un fundamento último de la existencia han de llevar al monismo, a la concepción de un sistema del mundo que equivale al ateísmo, como sostuvo Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn. Pero todo eso no quiere decir que haya que aceptar el spinozismo. Por el contrario, hay que rechazarlo en nombre de la fe, que es un asunto del ánimo (Gemüt) y no de la razón especulativa.

El resultado de esta posición es, naturalmente, una separación completa entre la filosofía y la esfera de la fe. Intentar demostrar la existencia de Dios equivale a intentar reducir a Dios a un ser condicionado; a la larga, la metafísica especulativa tiene que desembocar en el ateísmo. Más vale reconocer los servicios prestados por Hume al destruir las pretensiones de la metafísica, siempre, naturalmente, que

atribuyamos plena validez a la fe. Del mismo modo que no demostramos la existencia del mundo externo, sino que gozamos en la percepción sensible una intuición inmediata de la existencia de los objetos de los sentidos, así también tenemos (o podemos tener) una intuición inmediata de la realidad suprasensible, intuición a la que llamamos "fe”. En sus últimos escritos Jacobi habla de la razón superior (*Vernunft*, distinta del *Verstand* o entendimiento) por la cual aprehendemos inmediatamente la realidad suprasensible. No podemos probar la existencia de Dios al que la niegue; pero con su negación se excluye él mismo de un aspecto de la experiencia humana. O, más bien, su negativa es un resultado de su ceguera para todo lo que no sea la percepción del mundo corpóreo y el conocimiento de las relaciones entre cosas finitas. La luz nos viene de la esfera de la realidad suprasensible, pero en cuanto que intentamos aferraría por medio de la razón discursiva, junto con lo que ella hace visible para la razón superior o intuitiva, esa luz palidece y se apaga.

En cierta medida estaba Jacobi de acuerdo con Kant. Creía, por ejemplo, que, “el campo del conocimiento —del conocimiento científico o teórico— está limitado al reino de la experiencia posible, experiencia en el sentido de lo sensible, y concordaba con Kant en cuanto a la incapacidad de la razón para probar la existencia de realidades suprasensibles. En esa medida, por lo tanto, acogió favorablemente la filosofía crítica como un movimiento que limpiaba el terreno para la fe. Pero rechazaba la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. La creencia en Dios, por ejemplo, no es un postulado práctico, sino resultado de la fe, de una iluminación interna de la razón superior. También rechazaba en Kant lo que él interpretaba como fenomenismo. Lo que percibimos no son fenómenos vinculados por formas subjetivas de la intuición y por categorías del entendimiento; son las cosas reales mismas. Insistía también en la inmediatez de la intuición moral, o sentido moral, frente a lo que consideraba vacío formalismo de la teoría kantiana del imperativo categórico. Puede pensarse que Jacobi interpretó mal a Kant; pero el interés de su crítica de la filosofía kantiana es que acepta esa filosofía en la medida en que coincide con su idea de la incompetencia de la razón discursiva para trascender la esfera de lo sensible, y la rechaza en la medida en que le parece excluir la aprehensión directa de Dios y de los valores morales. Hay que observar también que en opinión de Jacobi la doctrina kantiana de la cosa en si es una anomalía, no en el sentido de que no haya realidades metafenoménicas, sino en el de que para la filosofía kantiana la afirmación de cosas en sí no puede justificarse más que por el principio de causalidad, y éste, según el propio Kant, es un principio de fundamento subjetivo y sólo aplicable a fenómenos.

4.Observaciones finales.

Hemos visto que los tres pensadores considerados en este capítulo no sólo se opusieron al racionalismo de la Ilustración sino que, además, sometieron a crítica la nueva filosofía kantiana. Pero el gran movimiento del idealismo especulativo alemán de la primera mitad del siglo XIX arrancó precisamente de Kant. Es verdad que muchas de las objeciones suscitadas por aquellos pensadores contra el kantismo fueron compartidas por los idealistas. Por ejemplo, la objeción de Jacobi según la cual la afirmación kantiana de la cosa en sí, tomada junto con la doctrina kantiana de las categorías, sitúa a Kant en una posición insostenible, ha sido una tesis recogida por Fichte. Pero la línea de desarrollo tomada por el idealismo especulativo no fue en absoluto la que habrían aprobado Hamann, Herder o Jacobi. (Jacobi acusó a Schelling de intentar ocultar las consecuencias spinozistas de su pensamiento.) En este sentido aquellos pensadores nadaban contra una corriente que iba a resultar demasiado fuerte para ellos. También la idea que Herder se hacía de la historia como una educación progresiva de la humanidad y como manifestación de la providencia, junto con su insistencia en la totalidad orgánica en las esferas cultural y psicológica y contra la fragmentación analítica se incorporarían al movimiento idealista, especialmente en el sistema hegeliano. Es verdad que también Hamann había sostenido la noción de la historia como una especie de comentario del logos divino. Pero sus fórmulas eran demasiado oscuras para tener el efecto de las ideas de Herder. Por eso históricamente el más importante de los tres pensadores ha sido Herder.

Puede pensarse que deberíamos considerar esos tres hombres no sólo en relación con el ulterior desarrollo filosófico, sino por sus propios méritos, reconociendo que realizaron una útil tarea al llamar la atención acerca de aspectos de la vida espiritual del hombre que la Ilustración racionalista tendía a ignorar. Acaso sea justa esa objeción. Pero, por otra parte, es difícil que el espíritu humano quede satisfecho y tranquilo con el tipo de dicotomía entre filosofía y fe que practicaron Hamann y Jacobi. Si, como sostenía Herder, la religión es una parte de la cultura humana y no algo de lo cual deba desprenderse el hombre, como creyeron algunos ilustrados, entonces el hombre, al intentar entender su propio desarrollo histórico, ha de intentar entender también la religión. Y ésta es, por supuesto, una de las cosas que intentó Herder. Al hacerlo puso la razón especulativa por encima de la inmediatez de la fe, adoptando así una actitud contraría a la de Hamann y Jacobi que estimuló luego a Kierkegaard a su reafirmación de la fe. Así tenemos la reacción de Hamann y Jacobi contra el racionalismo de la Ilustración, y luego la reacción de Kierkegaard contra la forma hegeliana de racionalismo. Esto hace pensar que Hamann y Jacobi a finales del siglo XVIII[232] y Kierkegaard a principios del XIX representan un hecho importante, el papel de la fe en la vida humana. Pero también sugiere que hace falta una síntesis más satisfactoria —racionalmente satisfactoria— de la fe y la filosofía, más que la

ofrecida por esos rebeldes contra un árido racionalismo o contra un intelecto especulativo que todo lo absorbía.

Parte III
El nacimiento de la filosofía de la historia

Capítulo VIII
Bossuet y Vico

1.Observaciones preliminares: los griegos; San Agustín.

Según la afirmación de Aristóteles en la *Poética*,[233] la poesía es más filosófica y de mayor importancia que la historia, porque sus proposiciones son de la naturaleza de los universales, mientras que las de la historia son particulares.[234] La ciencia y la filosofía atienden a lo universal, mientras que la historia es la esfera de lo particular y contingente. La poesía no es, desde luego, filosofía ni ciencia; pero es "más filosófica" que la historia. En realidad, Aristóteles formula enunciados generales acerca de desarrollo histórico, enunciados que podrían perfectamente clasificarse bajo el rótulo de filosofía de la historia; Pues, al igual que había hecho ya Platón, Aristóteles habla en la *Política* de las varias clases de revolución que tienden a ocurrir bajo instituciones diferentes, de sus causas, de los medios para impedirlas y de las tendencias que tienen ciertos tipos de constitución a convertirse en otros tipos. Pero esas observaciones son reflexiones de tipo muy general, de las que el mismo historiador puede perfectamente hacer él mismo. En cambio, si por filosofía de la historia entendemos una visión total del desarrollo histórico tendente a mostrar que ese desarrollo, tal como lo conocemos por la investigación histórica, sigue un esquema racional, cumple algún plan o ejemplifica algunas leyes universales y necesarias, difícilmente podremos decir que los griegos hayan tenido filosofía de la historia. Sin duda contaron con historiadores, como Tucídides, pero esto es otra cuestión. También es verdad que entre los griegos era corriente la idea de retorno cíclico de la historia universal, y que esa idea puede perfectamente considerarse base de una filosofía de la historia. Pero tampoco se puede afirmar que los griegos elaboraran esa idea hasta hacer de ella una teoría. Y si atendemos principalmente a la tradición que al final resultó ser la dominante en la filosofía griega, o sea, la tradición platónica, hallamos en ella una tendencia acusada a empequeñecer la importancia del desarrollo histórico, tendencia relacionada, como es natural, con la insistencia platónica en que la realidad espiritual inmutable es la esfera del verdadero ser, a diferencia de la esfera del devenir. La expresión más enérgica de esta tendencia se encuentra probablemente en la obra de Plotino;[235] cuando éste describe los acaecimientos históricos como meros incidentes de un espectáculo que no tiene nada

que ver con la vida interior, con la vuelta espiritual del alma a Dios, si no es en cuanto obstáculo. Es verdad que Plotino no sustrae la historia al poder de la ley y de la "providencia". Hasta puede decirse que su visión de la historia humana puede entenderse como una filosofía de la historia, en la medida en que se relaciona íntimamente con su concepción filosófica general; en esta medida es una parte de su sistema, igual que fue parte del sistema filosófico de los estoicos la idea de la historia cósmica como una serie de ciclos. Pero Plotino tiende a empequeñecer los acontecimientos a los que el historiador da máxima importancia. Y, en cualquier caso, no aparece nunca la idea de la historia humana en general como un desarrollo hacia una meta alcanzada en la historia y por la historia.

La idea de la historia como desarrollo progresivo hacia una meta única, y no como una serie de ciclos, es característica del pensamiento judío y cristiano, no del pensamiento griego. Pero la íntima conexión de esa idea con las doctrinas del Mesías en el judaísmo y de la Encarnación en el cristianismo, así como con las doctrinas escatológicas judías y cristianas, conduce a una teoría del desarrollo histórico de naturaleza teológica, en el sentido de que presupone doctrinas teológicas. El ejemplo más notable de filosofía de la historia específicamente cristiana es, desde luego, la teoría de san Agustín presentada en su *De civitate Dei*. En ella desempeñan papeles importantes la historia del pueblo judío y la fundación y el crecimiento de la Iglesia cristiana. No pienso repetir aquí lo ya dicho en el segundo volumen de esta *Historia*[236] acerca de la filosofía agustiniana de la historia. Baste con recordar que san Agustín ha pensado sobre la base de una "sabiduría cristiana" total, sin contar con una distinción sistemática entre teología y filosofía. Por eso no es en modo alguno incoherente con su concepción general el hecho de que su visión de la historia sea en gran parte una interpretación teológica, con referencias a las relaciones providentes de Dios con los judíos, tal como éstas se manifiestan en el Viejo Testamento y a la Encarnación y a su prolongación, por así decirlo, en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Hasta puede argüirse, desde un punto de vista cristiano por lo menos, que una interpretación de la historia como proceso de desarrollo hacia un objetivo determinado tiene que ser por fuerza una interpretación teológica, mientras que una interpretación no teológica de la historia, en la medida en que pueda ser válida, tiene que ser reducible a enunciados sobre la historia del tipo que los historiadores mismos tienen competencia para hacer. Dicho de otro modo: desde un punto de vista cristiano se puede sostener la imposibilidad de una filosofía de la historia, si el término se entiende en el sentido de una interpretación de la totalidad de la historia como movimiento inteligible hacia un objetivo determinado, y si se presupone una distinción sistemática entre filosofía y teología. Por supuesto que esa negación se refiere sólo a una filosofía válida de la historia. Pues está claro que han existido y existen filosofías de la historia que no presuponen doctrinas teológicas. La filosofía marxista de la historia es un ejemplo. Y aunque en este volumen no hemos de ocuparnos del marxismo sí que tenemos que estudiar la transición de una

interpretación teológica de la historia a una interpretación no teológica.

2.Bossuet.

Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), el gran orador que fue obispo de Condom y luego de Meaux, expuso una interpretación teológica de la historia en su *Discours sur l'histoire universelle* (*Discurso sobre la historia universal*, 1681). En el prólogo a la obra, que está dedicada al Delfín, subraya dos aspectos de la historia universal: el desarrollo de la religión y el de los imperios. Pues "la religión y el gobierno político son los dos puntos en torno de los cuales giran todos los asuntos humanos".[237] El estudio de la historia puede mostrar a los príncipes la inevitable presencia y la importancia de la religión, en sus sucesivas formas, y las causas de los cambios políticos y de las transiciones de unos imperios a otros.

Es obvio que esos dos temas pueden ser tratados por un historiador no religioso y sin presupuesto teológico alguno. Pero en su *Discurso sobre la historia universal* Bossuet tiene intenciones apologéticas. En la primera parte esboza doce épocas: Adán, o la creación; Noé, o el Diluvio; la vocación de Abraham; Moisés, o la Ley escrita; la toma de Troya; Salomón, o la edificación del Templo; Rómulo, o la fundación de Roma; Ciro, o la restauración de los judíos; Escipión, o la conquista de Cartago; el nacimiento de Jesucristo; Constantino, o la paz de la Iglesia; y Carlomagno, o el establecimiento del nuevo Imperio. Bossuet estudia, pues, las providenciales relaciones de Dios con el pueblo elegido, con la difusión del Imperio Romano entendida como preparación de la Cristiandad, la Encarnación y el establecimiento de la Iglesia y de la sociedad cristiana. Los imperios orientales no aparecen en escena más que en función de sus relaciones con el pueblo judío. Así se omiten la India y la China. El marco del esquema histórico del autor queda dado por las doctrinas teológicas de la creación, la divina providencia y la Encarnación. Y las doce épocas caen bajo siete "edades del mundo", en la séptima y última de las cuales se sitúa el nacimiento de Cristo.

En la segunda parte, dedicada al desarrollo de la religión, dominan también las consideraciones apologéticas. Pasamos desde la creación, a través de la edad de los patriarcas, hasta la revelación de la Ley a Moisés; y de los reyes y los profetas a la revelación cristiana. Pues si bien Bossuet discute algunas religiones distintas del judaísmo y el cristianismo, como las religiones de Roma y Egipto, sus observaciones son meramente incidentales respecto del tema principal, a saber, que el cristianismo

es el desarrollo perfecto de la religión. “Esta Iglesia, siempre atacada y nunca conquistada, es un milagro perpetuo y un testimonio concluyente de la inmutabilidad de los divinos consejos.”[238]

También en la tercera parte del discurso, dedicada a la suerte de los imperios, destaca la idea de la providencia divina. Así se lee en ella que “la mayor parte de esos imperios tienen una relación necesaria con la historia del pueblo de Dios”.[239] Dios utilizó a los asirios y a los babilonios para castigar a los judíos, a los persas para restaurarlos en sus tierras, a Alejandro y sus primeros sucesores para protegerlos, y a los romanos para mantener su independencia frente a los reyes de Siria. Y cuando los judíos rechazaron a Cristo, Dios utilizó esos mismos romanos para castigarlos, aunque los romanos no entendieran la significación de la destrucción de Jerusalén. Pero Bossuet no se limita a esas afirmaciones generales, que no eran nuevas. También discute las causas particulares de la ruina de varios imperios y estados, desde Egipto hasta Roma, intentando obtener para el Delfín alguna enseñanza de esas discusiones. Su conclusión última es que ningún hombre puede dirigir el curso de la historia de acuerdo con sus propios planes y deseos. Un príncipe puede aspirar a producir un determinado efecto mediante sus actos y conseguir en realidad otro. “No hay poder humano que no sirva, pese a si mismo, a designios distintos de los suyos; sólo Dios sabe reducirlo todo a Su voluntad. Por eso todo resulta sorprendente cuando se consideran sólo causas particulares; pero todo procede según un desarrollo ordenado.”[240] Dicho de otro modo: los cambios históricos tienen sus causas particulares, y el modo como operan esas causas no está previsto en todo caso, ni menos es querido, por los hombres. Pero al mismo tiempo la providencia divina se cumple en y por las operaciones de esas causas particulares.

Tal vez pueda decirse, por lo tanto, que Bossuet reconocía, por así decirlo, dos planos históricos. Se tiene el plano de las causas particulares consideradas por el historiador. Éste puede determinar, por ejemplo, las causas particulares que contribuyeron a la caída del imperio babilónico o de la Roma imperial. Pero también se tiene el plano de la interpretación teológica, según el cuál se cumple la divina providencia en y por los acaecimientos históricos. Pero nuestro conocimiento de cómo se cumple la providencia divina en la causación histórica es un conocimiento limitado. Esto es sin duda una de las razones por las cuales Bossuet insiste en las relaciones de Egipto, Asiría, Babilonia y Persia con el pueblo judío, pues en esos casos puede recurrir a la enseñanza del Viejo Testamento.

Así renueva Bossuet en el siglo XVII el intento de san Agustín de desarrollar una filosofía de la historia. Mas, como ya se ha observado y como sin duda sabía perfectamente Bossuet, nuestra capacidad de desarrollar ese tipo de filosofía de la historia, a base, esto es, de la idea de providencia divina, es muy limitada. La importancia capital del *Discurso* estriba probablemente en el hecho de que llamó la atención sobre la historia humana como tema de reflexión filosófica.

3.Vico.

Giambattista Vico (1688-1744), uno de los más grandes filósofos italianos, ha sido una figura de mucho mayor importancia en el nacimiento de la filosofía de la historia. Durante la vida de Vico se realizó una gran masa de investigación histórica, La Reforma y la Contrarreforma la habían estimulado, y, como han observado los historiadores, la formación de estados nacionales y de intereses dinásticos fue un estímulo ulterior en el mismo sentido. Así se dedicó Leibniz, por ejemplo, a escribir la historia de la casa de Braunschweig, mientras en Italia Muratori, bibliotecario del duque de Módena a principios del siglo XVIII, recibía el encargo de escribir una historia de la casa de Este.[241] Pero la investigación histórica y la acumulación de material para escribir historia no es lo mismo que historiografía; e historiografía, escribir historia, no es lo mismo que teoría o filosofía de la historia. Por lo, que hace a esta última nos interesa Vico.

En 1699 Vico es profesor de retórica en la Universidad de Nápoles, y conservará esa plaza hasta 1741.[242] En esa condición pronunció varios discursos inaugurales. Los primeros muestran la influencia del cartesianismo; pero en el de 1708 adopta otra actitud. Los modernos, dice, han introducido grandes progresos en algunas ciencias, particularmente las físicas; pero han subestimado y despreciado las ramas de estudio cuyo tema depende de la voluntad humana y no se puede tratar por el mismo método que la matemática, por ejemplo. Entre esas ciencias se cuentan la poesía, la historia, la ciencia del lenguaje, de la política, de la jurisprudencia. Además, los modernos han intentado ampliar la aplicación del método demostrativo matemático a ciencias en las cuales ese método no puede suministrar sino demostraciones aparentes.

Ese punto de vista se desarrolla más detalladamente en *De antiquissima italorum sapientia* (*Antiquísima sabiduría de los itálicos*, 1710). En esta obra Vico ataca enérgicamente la filosofía de Descartes. Ante todo, el *cogito, ergo sum* no puede servir adecuadamente como refutación del escepticismo ni como base del conocimiento científico. Pues la certeza de que uno está pensando pertenece al plano de la consciencia no refleja, y no al plano de la ciencia. En segundo lugar, la claridad y la distinción de las ideas no sirven como criterio universal de la verdad. Pueden servir como criterio de la verdad en la matemática. Pero si, por ejemplo, resulta aplicable en geometría, ello se debe a que la geometría es una ciencia constructiva, en la cual el espíritu construye o produce sus propias entidades. Las entidades matemáticas no son realidad en el sentido en el cual lo son los objetos de las ciencias naturales; son ficciones hechas por el hombre. Y son, desde luego, claras y distintas, pero lo son precisamente porque las ha construido el espíritu mismo. Por lo tanto, la construcción del objeto es más fundamental que la claridad y la distinción, y nos suministra el criterio de la verdad. "La regla y criterio de la verdad es haberla hecho."[243] Pero la construcción del objeto no significa exactamente lo mismo en

física, por ejemplo, que en geometría pura. En esta última los objetos son entidades irreales, ficciones intelectuales; en la primera no lo son. La construcción del objeto significa en física uso del método experimental. Las cosas que podemos probar en física son aquellas respecto de las cuales podemos realizar algo parecido. Y las ideas más claras de cosas naturales son aquellas que podemos fundar en experimentos que imitan la naturaleza.

La formulación del principio del *verum factum* —que el criterio de la verdad consiste en haberla hecho— no lleva, por lo tanto, a la conclusión de que el método geométrico sea universalmente aplicable a todas las ciencias. Ni tampoco ha de entenderse en el sentido de que el espíritu cree los objetos físicos como crea las entidades matemáticas. No hemos de interpretar a Vico como si sus tesis sostuvieran que las cosas son ficciones intelectuales, meras ideas. El hacer o construir el objeto ha de entenderse en sentido gnoseológico más que existencial. Cuando el espíritu reconstruye la estructura del objeto partiendo de sus elementos consigue la certeza de la verdad por el mismo acto de la reconstrucción. En este sentido son idénticos conocer y hacer, y se hacen uno y lo mismo el *verum* y el f*actum*. Puesto que ha creado todas las cosas, Dios conoce necesariamente con claridad todas las cosas. La única analogía estricta de esta verdad se encuentra en el conocimiento matemático humano, en el cual los objetos o entidades son ficciones mentales. Nosotros no creamos la naturaleza en el orden existencial. Pero, por así decirlo, sólo tenemos conocimiento científico de la naturaleza en la medida en que volvemos a hacer la estructura del objeto en el orden cognoscitivo. Y no podemos saber si estamos practicando correctamente esa reconstrucción más que mediante la ayuda del método experimental. La deducción a partir de conceptos puramente abstractos creados por nosotros mismos no nos puede garantizar un conocimiento de la naturaleza existente, por claros y distintos que sean aquellos conceptos.

La *Antiquísima sabiduría* no aplicaba esas ideas a la historia, pero era ya fácil prever la línea general que iba a adoptar el pensamiento de Vico. Es el hombre el que hace la historia humana; por lo tanto, la historia es comprensible para el hombre. Los principios de la ciencia histórica han de buscarse en las modificaciones del espíritu humano, en la naturaleza humana. La historia se presta en realidad a la investigación científica y a la reflexión más fácilmente que la naturaleza física. La naturaleza es obra exclusiva de Dios, sin intervención del hombre; por lo tanto, sólo Dios puede tener un conocimiento adecuado y pleno de la naturaleza. Pero la sociedad humana, las leyes humanas, el lenguaje y la literatura son todo obras del hombre. Por lo tanto, el hombre puede verdaderamente entenderlos, así como entender los principios de su desarrollo. Aquí tenemos una auténtica inversión de la actitud cartesiana. Las ciencias que Descartes subestimaba en beneficio de las físicas se encuentran ahora en una posición de superioridad.

Vico discute los principios de esta nueva ciencia en su obra principal, los *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (*Principios de una*

ciencia nueva relativa a la naturaleza común de las naciones, generalmente conocida por *La Ciencia Nueva*, 1725, 2.ª ed. 1730, 3.ª ed. 1744). En su autobiografía ha escrito Vico que durante algún tiempo había admirado a dos hombres por encima de todos: Platón y Tácito. "Pues con incomparable espíritu metafísico contempla Tácito el hombre tal como es, y Platón el hombre tal como debería ser."[244] Podemos relacionar con esa admiración por los dos personajes la intención que manifiesta Vico en la *Ciencia Nueva* de determinar la ley universal y eterna de la historia y los modos por los cuales se explícita dicha ley en las historias de los diversos pueblos. La "sabiduría esotérica" de Platón se tiene que combinar con la "sabiduría común" de Tácito. Pero Vico añade los nombres de otros dos hombres con los que se reconoce en deuda especial. El primero de ellos es Francis Bacon, de cuyo *De augmentis scientiarum* y de cuyo *Novum organum* ha recibido profunda inspiración para el desarrollo de su ciencia nueva. (El mismo título de *Ciencia Nueva* puede estar inspirado por la expresión *Novum organum*.) El segundo es Grocio. Bacon había visto que la suma de conocimientos existente en la época tenía que completarse y corregirse, pero por lo que hace a leyes, no consiguió explicitar las que rigen la historia humana. "Más Grocio reúne en un sistema de ley o derecho universal la totalidad de la filosofía y la filología, con las dos partes de esta última, la historia, por un lado, de los hechos y los acaecimientos fabulosos y reales y, por otro, las tres lenguas, el hebreo, el griego y el latín; o sea, las tres lenguas cultas de la Antigüedad que nos ha trasmitido la religión cristiana."[245] Vico deseaba continuar la obra de Grocio. Con su lectura de los filósofos del derecho natural, como Grocio y Pufendorf (al que podemos añadir Hobbes), se ha de relacionar su formulación del problema de la historia como cuestión que en parte principal se refiere a los orígenes de la civilización. El tema se beneficia de una atención particular en la *Ciencia Nueva*.

Vico no gustaba de arrancar de los "hombres licenciosos y violentos" de Hobbes, ni de los "bobos solitarios, débiles y necesitados" de Grocio, ni de los "vagabundos arrojados al mundo sin ayuda ni cura divina" de que habla Pufendorf: así se expresa Vico al comienzo del primer libro de la *Ciencia Nueva* (1.ª edición). En sustancia, Vico se resiste a suponer un comienzo absoluto con hombres en esas condiciones. Pues el *Génesis* no indica que Adán estuviera al principio en el estado de naturaleza sugerido, por ejemplo, por Hobbes. Por eso Vico introduce un período que dé lugar a la bestialización del hombre, bestialización, esto es, en las razas paganas. Y entonces le toca aparecer al problema del origen de la civilización.

Vico supone que los primeros comienzos de la civilización se dieron con el sedentarismo. El tronar y el fuego del dios del cielo movieron a los hombres, con sus mujeres, a protegerse en las cavernas. Y estas primitivas habitaciones posibilitaron el nacimiento del primer estadio de la civilización, la "edad de los dioses" o "estadio de las familias", en el cual el padre de la familia era rey, sacerdote, árbitro moral y juez. Este estadio familiar de la civilización tuvo tres principios, a saber, religión, matrimonio y sepultura del muerto.

Pero en ese primitivo estadio de la civilización hubo siempre tensiones y desigualdades. Entre los nómadas, por ejemplo, que no se habían organizado aún en familias fijas con dioses fijos que adorar y beneficio común del suelo, unos eran fuertes y otros débiles. Y es posible imaginar que los débiles se refugiaran cerca de familias ya sedentarias, en condición de siervos, para protegerse de sus compañeros nómadas violentos y más fuertes. Y también podemos imaginar que los padres de familia se concertaron para dominar a los siervos. O sea, los órdenes patricio y plebeyo se fueron formando gradualmente, y así nacieron los "estados heroicos", en los cuales los magistrados pertenecían al orden patricio. Éste fue el segundo estadio del desarrollo de la civilización, la "edad de los héroes".

Pero ese estadio era íntimamente inestable. Los patricios o nobles deseaban naturalmente conservar la estructura de la sociedad tal como estaba, pues querían conservar su posición y sus privilegios intactos. Pero con la misma naturalidad los plebeyos deseaban cambiar la estructura de la sociedad. Y en el curso del tiempo tuvieron éxito, y fueron consiguiendo participación en un privilegio tras otro, desde el reconocimiento legal de sus bodas hasta la ciudadanía y la elegibilidad para cargos públicos. De este modo la edad de los héroes fue dando gradualmente paso a "la edad de los hombres", caracterizada por las repúblicas democráticas. Era la edad de los hombres porque se reconoció ampliamente la dignidad del hombre en cuanto tal, en cuanto ser racional.

Pero este tercer estadio del desarrollo de la civilización llevaba en sí la semilla de su propia decadencia. Con el florecimiento de la racionalidad, religión, que había estado presente desde el comienzo y que había sido un agente de importancia capital en el ascenso del hombre a una condición civilizada, fue cediendo su lugar a la filosofía y a un estéril intelectualismo. La igualdad acarreó el declinar del espíritu público y el aumento de la licencia. Sin duda se hicieron las leyes más humanas y aumentó la tolerancia, pero la decadencia acompañó a ese proceso de humanización, hasta que al final la sociedad se desintegró desde dentro o sucumbió a un ataque externo. Lo cual llevó, como al final del imperio romano, a un regreso de la barbarie.

Una vez terminado un ciclo empieza otro nuevo. En Occidente, la aparición del cristianismo anunció una nueva edad de los dioses. La Edad Media representa la edad de los héroes del nuevo ciclo. Y el siglo XVII, el siglo de las filosofías, fue una nueva fase de los hombres. También se hallan ciclos en las historias de los diversos pueblos, y esos ciclos particulares son la manifestación concreta de una ley universal. Pero esta teoría de los ciclos que Vico consideraba inductivamente confirmada no ha de entenderse erróneamente. Vico no afirma que los acaecimientos históricos estén determinados ni que en cada ciclo hayan de ocurrir conjuntos de acaecimientos precisamente análogos. Tampoco afirma, por ejemplo, que la Cristiandad sea un fenómeno religioso temporal que tiene su valor respecto de un ciclo determinado, de tal modo que haya de ceder en el futuro su lugar a otra religión. Lo recurrente no es el hecho o acaecimiento histórico particular, sino el esquema general en que ocurre el

hecho. O, por mejor decir, lo recurrente es el ciclo de las mentalidades. Así, por ejemplo, la mentalidad primitiva, que se expresa en el lenguaje del sentido, la imaginación y la pasión, es gradualmente sustituida por la emergencia de la racionalidad reflexiva. Ésta, a su vez, se aísla de otras capas de la naturaleza humana y tiende a dar en crítica disolvente y razón escéptica. Y la disolución de la sociedad no se detiene hasta que el hombre vuelve a hacerse con la espontánea mentalidad primitiva que le proporciona un renovado contacto con Dios, un renacimiento de la religión. La civilización "empezó en cada caso con la religión, y se completó con las ciencias, las disciplinas y las artes".[246] Hay ciclo de las mentalidades, de las formas del desarrollo histórico, pero no de los contenidos, los hechos y los acaecimientos singulares. La idea de Vico recuerda efectivamente teorías griegas del retorno cíclico; pero no afirma una teoría fatalista de la repetición necesaria de acaecimientos singulares. Ni tampoco excluye su teoría de los ciclos todo progreso. Por ejemplo, el cristianismo puede corresponder en un nuevo ciclo a lo que Vico llama las "espantosas religiones" de la primitiva edad de los dioses; pero de eso no se sigue que el cristianismo no sea superior a dichas religiones.

Es erróneo creer que Vico no ofrezca en su filosofía de la historia más que una teoría de los ciclos. Hay en ella mucho más que un esquemático mapa del desarrollo de cada pueblo o nación. Por de pronto, es posible encontrar en su obra un sano contrapeso al racionalismo en el sentido de interpretación superintelectualista del hombre y de su historia. Los filósofos, dice Vico, son incapaces de formarse por sí mismos una idea veraz de los orígenes de la sociedad; pues siempre tienden a proyectar en el pasado su propio modo de considerar las cosas y a racionalizar lo que no ha sido obra de la razón en el sentido que ellos dan a esta palabra. Así, por ejemplo, los filósofos iusnaturalistas nos describen unos hombres en estado de naturaleza que conciertan un pacto o contrato, el cual da origen a la sociedad. Pero los orígenes reales de la sociedad no pueden haber sido así. El factor que empujó a los nómadas o vagabundos a refugiarse en cuevas y otros abrigos primitivos análogos y a establecer en ellos habitación más o menos fija no fue sino el temor o, más en general, la necesidad sentida.

Esa idea crítica no se aplica sólo a los filósofos del siglo XVII, sino también a los de la Antigüedad. Éstos, sometidos a la misma tendencia racionalizadora que se da en sus sucesores modernos, atribuyeron las leyes de los estados a ilustrados legisladores como Licurgo en Esparta. Pero las leyes no han empezado como productos de la razón reflexiva, aunque con el tiempo, a medida que se desarrollaba la civilización, fueron sin duda sometidas a revisión racional. Lo malo es que los filósofos, al adorar la razón reflexiva, ven en ella la esencia del hombre. Se creen que es la razón la que une a los hombres como vínculo común, de modo que ella habría de ser la fuente del derecho, que es un factor unificador. Y piensan que la imaginación, los sentidos y las pasiones separan a los hombres. Pero en realidad los hombres de los primeros estadios de la civilización se rigen más por la imaginación y el sentimiento que por la

razón reflexiva. Sin duda estaba presente la razón también en esos estadios, pero se expresaba en formas propias de la imaginación y el sentimiento. Desde el punto de vista psicológico la religión primitiva es producto espontáneo del temor y de un sentimiento de impotencia, no de la razón en sentido filosófico; y el derecho primitivo está íntimamente relacionado con la religión primitiva. Ambos son producto no de la razón filosófica, sino de una lógica del sentimiento y de la imaginación. El derecho fue en sus orígenes la costumbre naturalmente constituida, no fruto del entendimiento previsor.

Vico daba mucha importancia a la poesía y la mitología. El tercer libro de la *Ciencia Nueva* está dedicado al "Descubrimiento del verdadero Homero". Para conocer los primeros estadios de la religión, la moralidad, la ley, la organización social y la economía hemos de abstenernos de teorizar abstractamente y ponernos a estudiar los datos de la filología, que son principalmente la poesía y el mito. Al interpretar, por ejemplo, los poemas homéricos hemos de evitar dos ideas erróneas. En primer lugar, no debemos creer que los mitos sean imposturas deliberadas, mentiras útiles del tipo recomendado por Platón en la *República*. En segundo lugar, no hemos de racionalizarlos, como si sus autores estuvieran expresando alegóricamente ideas y teorías concebidas claramente y racionalmente formuladas. Los poemas homéricos son más bien expresión de la "sabiduría vulgar", de la "sabiduría poética" de un pueblo; los mitos nos dan en general la clave del modo de pensar de los pueblos en el momento en que aquéllos se constituyeron. Los poemas homéricos, por ejemplo, expresan con "caracteres poéticos" la religión, las costumbres, la organización social, la economía y hasta las ideas científicas de los griegos de la edad heroica. Son, por así decirlo, expresión literaria espontánea o depósito de la mentalidad y la vida de un pueblo en un momento dado de su desarrollo. A eso se debe su gran valor para la reconstrucción de la historia. Desde luego que no hemos de aceptar todo lo que dicen como verdad literal. Zeus, por ejemplo, no fue una persona real en la forma en que se le describe en los poemas homéricos. Pero, por otra parte, tampoco es un mero expediente literario para simbolizar alguna noción abstracta de la divinidad. Es la expresión imaginativa de un temprano estadio del contacto con lo divino. No es que las descripciones poéticas de lo divino cubran, por así decirlo, una teoría filosófica de la divinidad que estuviera por su parte formulada con claridad por la razón reflexiva; el pensamiento religioso de ese período es pensamiento poético. Tiene su lógica, pero esa lógica lo es de la imaginación y el sentimiento, no es la lógica abstracta del filósofo.

Otro punto que vale la pena observar en la filosofía viquiana de la historia es su insistencia en la unidad compleja de cada período cultural. Cada "edad" o estadio de un ciclo tiene sus tipos propios de religión, derecho, organización social y economía. No hay duda de que Vico exagera en la simplificación esquemática de los hechos; pero suministra, por así decirlo, un programa para un estudio de la historia que no se limite a la narración de acaecimientos dinásticos, políticos y militares, sino que

penetre en la vida de los pueblos en todas las sucesivas fases de sus historias y explore esas vidas por todas sus ramificaciones, manifestando las conexiones entre la religión, la moralidad, la costumbre y la ley, la organización social y política, la economía, la literatura y el arte. Al mismo tiempo Vico esboza programas de estudio comparativo del desarrollo de la mentalidad humana en general y de las ciencias y las artes particulares.

Así, pues, la historia nos revela la naturaleza humana. No podemos conseguir conocimiento de la naturaleza humana por el procedimiento de considerar al hombre tal como éste es, pongamos por caso, en el segundo período de la "edad de los hombres", o tomando como criterio ejemplar al filósofo. Tenemos que atender a la revelación gradual de la naturaleza del hombre en su historia, en su poesía, en su arte, en su desarrollo social y jurídico, etc. La historia es obra del hombre; por lo tanto, es comprensible para el hombre. Y al estudiar la historia el hombre consigue una consciencia reflexiva de su propia naturaleza, de lo que ha sido, es y puede ser. Es necio exaltar los logros de la edad de la razón, la edad de los filósofos, y despreciar el pasado y lo primitivo, pues el entero curso de la historia es la revelación del hombre. En la primitiva edad de los dioses vemos al hombre como sentidos; en la edad de los héroes lo vemos como imaginación; en la edad de los hombres lo vemos como razón.

Pero el hecho de que la historia sea obra del hombre —ya consideremos las acciones humanas, o los monumentos del arte y la literatura, o las instituciones— no significa que se encuentre desligada de la divina providencia y que no sea en algún sentido obra de Dios. Lo que ocurre es que según Vico la divina providencia obra primordialmente a través de la voluntad y el pensamiento humanos, o sea, a través de medios naturales, no por intervención milagrosa. Los hombres han aspirado frecuentemente a un fin y han realizado otro. Por ejemplo, "los patriarcas tienden a ejercer sin restricciones su poder sobre los siervos y los sometieron al poder civil del que nacieron las ciudades. La clase dominante de los nobles quería abusar de la señorial libertad para oprimir a los plebeyos, y eso le llevó a tener que someterse a leyes que establecían la libertad popular".[247] Cualesquiera que fueran los objetivos que se propusieron los individuos, el hecho es que la civilización nació y se desarrolló por sus acciones. Y en la segunda fase de la edad de los hombres, cuando los librepensadores, por ejemplo, intentan destruir la religión, contribuyen a la disolución de la sociedad, al final de un ciclo cultural y, por lo tanto, a un renacimiento de la religión, que es el factor principal que facilita la conquista por el hombre de sus propias pasiones egoístas y conduce al nacimiento de una nueva cultura. Los hombres obran libremente, pero sus libres acciones son los medios por los cuales se realizan los propósitos eternos de la providencia divina.

No es muy exacto decir que la *Ciencia Nueva* de Vico fue completamente ignorada por sus contemporáneos, pues algunas de sus tesis fueron objeto de discusión. Pero desde luego que no se apreció la importancia general de sus ideas, y Vico no empezó a ser leído como corresponde hasta entrado el siglo XIX. En 1787

Goethe visitó Nápoles y se fijó en la *Ciencia Nueva*. El gran poeta prestó el libro a Jacobi, y en 1811 Jacobi hizo una alusión a lo que él creía anticipación de Kant por Vico. El texto fue utilizado por Coleridge en su *Theory of Life* (1816, publicada en 1848); en los años siguientes habló de Vico con cierto entusiasmo. En Francia, Michelet publicó una traducción abreviada de la obra principal de Vico (1827), y en 1835 la reeditó junto con una traducción de la *Autobiografía* y de algunos otros escritos. En Italia se interesaron por Vico Rosmini y Gioberti, así como los idealistas, por ejemplo Spaventa, los cuales sostenían que la recepción del hegelianismo en Italia era como el retorno de Vico a su patria, pues Vico habría sido el precursor de la filosofía alemana. Pero la moderna difusión del interés por Vico se debe sobre todo a Benedetto Croce, que lo ha presentado como el descubridor “de la verdadera naturaleza del arte y de la poesía, e inventor, por así decirlo, de la ciencia de la estética”.[248]

4.Montesquieu.

Montesquieu (1689-1755) no se refiere en sus escritos publicados a Vico; pero parece probable que conociera la *Ciencia Nueva* durante su viaje por Italia en 1728, o sea, antes de publicar su famosa obra acerca de las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos (1734) y la obra acerca del espíritu de las leyes (1748). El hecho de que Montesquieu emprendiera un estudio comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno para averiguar los principios del desarrollo histórico sugiere inmediatamente que Vico ejerciera alguna influencia en él, por lo menos por vía de estímulo, pero no prueba esa influencia. De todos modos, las notas personales de Montesquieu parecen probar la hipótesis positiva por lo que hace a la teoría viquiana de los ciclos y la decadencia de la civilización, sin que permitan estimar su importancia.

Como las ideas de Montesquieu se han esbozado ya en el primer capítulo de este volumen, no se añadirá nada acerca de ellas. Bastará con indicar que en Vico y en Montesquieu encontramos la idea de un método histórico comparativo, y que ambos autores se proponen utilizar datos históricos como base para determinar las leyes que rigen el desarrollo histórico de los pueblos. De esos dos hombres Montesquieu, pensador típico de la Ilustración, apasionado por la libertad, tuvo muchísimo más éxito en su propia época. La estrella de Vico no empezó a brillar realmente sino una vez agotada la Ilustración.

Capítulo IX
De Voltaire a Herder.

1.Observaciones previas.

Se dice a veces que el espíritu de la Ilustración dieciochesca fue ahistórico. Si la frase se entiende en el sentido de que la Ilustración no ha escrito historia, entonces se trata de un enunciado manifiestamente falso. Baste citar la *Histoire de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) de Montesquieu, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1781) de Gibbon, la *Histoire de Charles XII* (1731) y el *Siècle de Louis XIV* (1751) de Voltaire, así como las obras históricas de Hume. Tampoco puede decirse que la historiografía del siglo XVIII se limitara a las batallas, las pugnas políticas y diplomáticas y las hazañas de los "grandes hombres". Por el contrario, precisamente en ese período vemos nacer la idea de historia como historia de la civilización humana. Charles Pinot Duclos, autor de una *Histoire de Louis XI* (1745) y de unas *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1750), declaraba que su tema eran los usos y las costumbres de los hombres, no las guerras ni la política. En esta actitud coincidía con Voltaire. No hay duda de que el siglo XVIII ha vivido una ampliación de la idea de historia.

Cuando se dice que el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII fue ahistórico la afirmación puede referirse en parte a la tendencia de varios autores a tratar la historia como una forma de *belles-lettres* y a emitir juicios precipitados sin conocimiento real o sin comprensión de las fuentes. Pero también se refiere en parte, y en parte más importante, a la tendencia a tratar la edad de la razón y de la ilustración, así como sus ideales, como una especie de criterio absoluto de juicio, y a despreciar el pasado excepto en lo que pudiera interpretarse como camino hacia la edad de los *philosophes*. Esa actitud, junto con su concomitante tendencia a utilizar la historia para probar tesis, particularmente la tesis de la superioridad del siglo XVIII en general y de los filósofos en particular, no conducía a una comprensión objetiva del pasado. Sería, desde luego, una exageración decir que todos los pensadores ilustrados hayan sostenido una teoría ingenua del progreso. Hasta en Voltaire se manifiesta cierto pesimismo. Pero en líneas generales los filósofos estaban convencidos de que progreso y triunfo de la razón emancipada son sinónimos; y su idea de la razón les dificultaba la comprensión de una mentalidad primitiva, por ejemplo, o de la de la

Edad Media. Cuando los filósofos intentaban imaginarse el hombre primitivo empezaban por ponerse delante el hombre contemporáneo, eliminando luego de esa imagen cualidades y hábitos que pudieran atribuirse claramente a la civilización, pero dejándole cuidadosamente el ejercicio de la razón que le permitiría concertar el contrato social. Vico vio la artificialidad de ese método analítico y dio importancia al examen de la poesía, el canto, el arte, los restos de costumbres y de prácticas religiosas para conseguir una base segura de comprensión de la mentalidad de tiempos pasados. Pero Vico fue un genio algo aislado de la Ilustración y conscientemente opuesto al exagerado racionalismo y al intelectualismo de tantos contemporáneos suyos. Su estimación de la época no era, ciertamente, la del *philosophe* medio. Por lo que hace a la Edad Media, los hombres de la Ilustración fueron completamente incapaces de comprensión simpatética de la cultura y el espíritu medievales; la Edad Media representaba para ellos una tiniebla de la cual surgió paulatinamente la luz de la razón. Así, pues, aunque ampliaron la noción del estudio histórico e hicieron una valiosa aportación al futuro de la historiografía, tendían demasiado a utilizar la historia para probar tesis y glorificar la Ilustración, y sus prejuicios les dificultaron la penetración con el entendimiento en culturas y concepciones que les resultaran muy diferentes de las suyas propias y que ellos se sintieran inclinados a despreciar. En este sentido hemos de entender la acusación de ahistoricidad dirigida a la mentalidad de la Ilustración.

2.Voltaire.

Voltaire, cuya posición filosófica general se ha discutido ya en el primer capítulo de este volumen, afirmaba que su *Essai sur les mœurs* (1740-1749, publicado en 1756) quería ser una continuación de la obra de Bossuet. “El ilustre Bossuet, que en su discurso acerca de una parte de la historia universal captó su verdadero espíritu, se detuvo en Carlomagno.”[249] Voltaire quiere continuar desde donde terminó Bossuet; de aquí el título completo de su obra: *Ensayo acerca de la historia general y de las costumbres y el espíritu de las naciones desde Carlomagno hasta nuestros días*. De hechos empero, arranca mucho más atrás, desde la China, tras de la cual pasa a la India, Persia y Arabia, para continuar con la Iglesia de Oriente y de Occidente anterior a Carlomagno.

Pero aunque Voltaire anuncia su intención de continuar la obra de Bossuet, es obvio que su idea de la historia es muy diferente de la del obispo de Meaux. Para

Bossuet, los acaecimientos importantes de la historia son la creación, la alianza de Dios con el pueblo judío, la Encarnación y el desarrollo de la Iglesia; Bossuet considera la historia humana, desde la creación hasta el juicio final, como una manifestación de la providencia divina servida por las libres decisiones humanas. En la obra de Voltaire brilla por su ausencia el punto de vista teológico de san Agustín y Bossuet. La historia es el campo de interacción de las voluntades y las pasiones humanas. El progreso es posible en la medida en que el hombre se levanta por encima de la condición animal y la razón domina sobre el conjunto, particularmente cuando toma la forma del despotismo ilustrado, único que puede aportar una reforma social verdadera. Desaparece la idea de la historia como cumplimiento de un plan divino según un movimiento que apunta a una meta sobrenatural. Y con ella desaparece toda convicción robusta acerca de la unidad y la continuidad de la historia.

Desde luego que Voltaire proclama, por una parte, la idea de un estudio empírico de la historia, sin presupuestos dogmáticos. Escribió una *Philosophie de l'histoire* (1765) que apareció antepuesta a la edición de 1769 del *Essai sur les moeurs*; pero el ensayo contiene poca filosofía en el sentido ordinario de la palabra. Cuando Voltaire habla de la necesidad de escribir la historia con espíritu filosófico se está refiriendo simplemente a la necesidad de excluir leyendas e historias fantásticas. La cosa queda clara, por ejemplo, en sus *Remarques sur l'histoire*, cuando se pregunta si un hombre sensato y nacido en el siglo XVIII puede permitirse hablar en serio de los oráculos de Delfos. En última instancia, lo que Voltaire está reclamando es que se eliminen del todo las explicaciones sobrenaturales. Escribir historia con espíritu filosófico es hacerlo con el espíritu de un *philosophe*, de un hombre de la Ilustración. Y "el ilustre Bossuet" no era un *philosophe*.

La convicción de que no es tarea del historiador el entretener al lector con anécdotas fabulosas e inverosímiles historias es una de las razones por las cuales Voltaire aconseja estudiar la historia de los tiempos modernos, no la de los antiguos. En sus *Nouvelles considérations sur l'histoire* observa que tratar la historia antigua es obligarse a mezclar unas pocas verdades con mil mentiras. Pero es obvio que un historiador de los tiempos antiguos no está obligado a escribir al modo gárrulo y chismoso de Herodoto, ni a aceptar como verdadera toda fábula o leyenda. Completamente aparte del hecho de que el estudio de esas leyendas, y hasta el de los oráculos de Delfos, puede ser —como vio Vico, pero no vería Voltaire— de gran utilidad para el historiador serio, el remedio de la historia incierta y fabulosa es la investigación paciente. Voltaire tenía, desde luego, otra razón para preferir la historia de los tiempos modernos, a saber, una convicción de la superioridad del mundo moderno, particularmente de los filósofos. En las breves *Remarques sur l'histoire* expresa el deseo de que los jóvenes empiecen un estudio serio de la historia "a partir de la época en que empieza a ser de verdad interesante para nosotros, o sea, según me parece, desde finales del siglo XV". Por entonces cambió Europa de aspecto, efectivamente. La idea de Voltaire puede expresarse de otro modo diciendo: la Edad

Media no tiene interés real para nosotros.

Este punto de vista se manifiesta en bastantes pasos de los escritos de Voltaire. Así leemos en ellos que hay que comportarse respecto de la Antigüedad como si nunca hubiera existido; o que el mundo de los antiguos judíos es tan diferente del nuestro que difícilmente se podrá tomar de él una regla de conducta aplicable hoy; o que el estudio de los tiempos antiguos satisface simplemente la curiosidad, mientras que el estudio de los tiempos modernos es una necesidad; etcétera. Está claro que esta actitud constituye una debilidad de Voltaire como historiador y como filósofo de la historia.

Pero Voltaire tiene también sus puntos fuertes, como es natural. En su pequeño ensayo titulado *Nouvelles considérations sur l'histoire* observa que tras haber leído tres o cuatro mil descripciones de batallas y el contenido de unos cuantos centenares de tratados no se sentía mucho más sabio que antes. "No conozco a los francos y a los sarracenos por la batalla de Charles Martel más de lo que conozco a los tártaros y a los turcos por la victoria de Tamerlán sobre Bayaceto." En vez de la narración de batallas y hazañas de reyes y cortes uno ha de encontrar en las historias exposiciones de las virtudes y los vicios dominantes de las naciones, explicaciones de su potencia y de su debilidad, la historia de la fundación y el crecimiento de las artes y las industrias. Para el hombre que desea leer la historia "como ciudadano y filósofo", "serán principal objeto de estudio los cambios de las costumbres y de las leyes".[250] Análogamente escribe al comienzo del capítulo 69 del *Esprit des moeurs*: "Me gustaría mostrar qué era en aquel tiempo (los siglos XIII y XIV) la sociedad humana, cómo vivía la gente en la intimidad de la familia, qué artes se cultivaban, en vez de repetir tantos desastres y combates, muertos temas de la historia (corriente), gastados ejemplos de la malicia humana". El filósofo puede haber subestimado la importancia de la historia política y militar, pero está fuera de toda duda que llamó la atención acerca de aspectos de la vida humana que hoy se consideran universalmente como partes de suma importancia del objeto de la historia, mientras que hasta entonces habían sido prácticamente ignoradas por los historiadores-cronistas, hipnotizados por las hazañas de los monarcas y los héroes.

Parece claro que en sus ideas generales acerca de la historia Voltaire no ha sido tan profundo como Montesquieu, al que critica, por no hablar ya de Vico; pero en su concepción de la historiografía social podemos ver la expresión ejemplar del desarrollo de la consciencia burguesa. Para Voltaire la historia ha de dejar de ser historia dinástica, instrumento de glorificación o condena, según los casos, de potentados en pugna; la historia ha de ser una exposición de cómo se han producido la vida, las artes, la literatura y la ciencia del siglo XVIII, o, más ampliamente, una exposición de la vida social del hombre a través de las edades.

Antes de terminar esta consideración de las ideas históricas de Voltaire vale la pena equilibrar lo dicho acerca de su desprecio del mundo prerrenacentista indicando que en el *Esprit des moeurs*, si se tienen en cuenta los añadidos que ha ido haciendo a

la obra, Voltaire ha pintado realmente en amplio lienzo. No sólo habla de Europa, sino también del Extremo Oriente y de América, y no sólo del mundo cristiano, sino también del mahometano y de las religiones orientales. Su conocimiento, por supuesto, es a menudo insuficiente; pero eso no afecta a la dimensión de su proyecto. En cierto sentido su historia era menos universal que la de Bossuet, porque el marco teológico de éste contenía en una unidad inteligible el conjunto de la historia humana. Pero en otro sentido más material el *Esprit des moeurs* voltairiano es más universal que el *Discours sur l'histoire universelle* del obispo, a saber, en el sentido de que el primero trata también de naciones y de culturas que el segundo ignora.

3.Condorcet.

En la sección dedicada a los fisiócratas, en el segundo capítulo de este volumen, se prestó atención a la teoría del progreso propuesta por Turgot, la cual anticipa la visión de la historia expuesta en el siglo XIX por Auguste Comte. Efectivamente creyó Turgot en el progreso mucho más que Voltaire. Pues Voltaire, pese a sus convicciones acerca de la superioridad de la Edad de las Luces no creía en cambio en leyes que gobiernen la historia humana. No deseo, empero, repetir lo ya dicho acerca de Turgot, sino que atenderé a otro representante destacado de la idea de progreso en la última parte del siglo XVIII, a saber, Condorcet.

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), fue matemático tanto cuanto filósofo. A la temprana edad de veintidós años compuso un tratado sobre el cálculo integral que mereció el aprecio de d'Alembert. Condorcet sintió gran admiración por d'Alembert, igual que por Voltaire y Turgot, cuyas biografías escribió más tarde (la de Turgot en 1786, la de Voltaire en 1787). Intervino en la preparación de la *Enciclopedia* y fue elegido miembro de la Academia de Ciencias en 1769 y de la Academia Francesa en 1782. En 1785 publicó un *ensayo sobre la probabilidad*, una segunda edición del cual, revisada y ampliada, apareció en 1804 con el título de *Eléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la lotterie et aux jugements des hommes*.

Condorcet se interesó también por temas económicos y, bajo la influencia de Turgot, escribió en favor del libre comercio del trigo. En política fue demócrata y republicano entusiasta. Acogió favorablemente la Revolución y fue elegido diputado a la Convención. Pero era un espíritu demasiado independiente para poder sobrevivir mucho en aquellos días tempestuosos. Criticó la constitución adoptada por la

Convención y defendió el proyecto que él había apoyado previamente; denunció la detención de los girondinos y, por su oposición de principio a la pena de muerte, se opuso también a la conducta de los jefes de la Montaña, Robespierre, Marat, Danton. Su actitud crítica condujo a que se le declarara enemigo de la *República* y a que le pusieran fuera de la ley. Durante algún tiempo vivió escondido en casa de una viuda, Madame Vernet; pero sospechó que la casa estaba vigilada y huyó para no poner en peligro la vida de su benefactora. Fue capturado al final y murió en una celda de Bourg-la-Reine. No está claro si murió de un ataque cardíaco, envenenado por otros o por sí mismo.

Durante el tiempo que permaneció escondido escribió Condorcet su obra sobre el progreso, *Esquisse d'un tablean historique des progres de l'esprit humain* (1794), su principal título de filósofo. Las ideas básicas y generales del texto son la de la perfectibilidad del hombre, la concepción de la historia de la especie humana como un progreso gradual desde la tiniebla hacia la luz, desde la barbarie hacia la civilización, y la idea del progreso ilimitado en el futuro. Esta obra escrita a la sombra de la guillotina está permeada por el espíritu del optimismo. Condorcet explica la violencia y el mal de la época por las malas instituciones y leyes creadas por sacerdotes y gobernantes. Pues Condorcet es enemigo no sólo de la monarquía, sino también del sacerdocio y hasta de toda religión. Los medios principales para la promoción del progreso le parecen ser la reforma constitucional y la educación. En 1792 es uno de los que presentan a la Asamblea el plan de organización de la educación estatal que fue la base del posteriormente adoptado por la Convención. Según este plan los temas principales de la educación superior son la matemática y la ciencia natural, técnica, moral y política, mientras que el estudio de los lenguajes, vivos o muertos, ocupa un lugar de menor importancia. El acento recae, pues, sobre la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del Hombre.

La interpretación de la historia pasada por Condorcet se desarrolla a la luz de su idea de cultura científica. Distingue nueve estadios o épocas. En la primera época los hombres, surgiendo de un estado de barbarie en el cual sólo físicamente diferían de los animales, se unen en grupos de cazadores y pescadores, reconocen relaciones familiares y usan ya un lenguaje. En el segundo estadio del desarrollo, que es el pastoral, aparecen la desigualdad y la esclavitud, junto con algunas artes rudimentarias; y en el tercer período, que es el agrícola, se hacen más progresos. Condorcet admite que esas primeras épocas preliminares son meramente conjeturadas; pero con la invención de la escritura alfabética pasarnos de la conjetura al hecho histórico. La cultura de Grecia representa para Condorcet la cuarta época, y la de Roma la quinta. Luego divide el período medieval en dos épocas. La sexta termina con las cruzadas, y la séptima con la gran invención de la imprenta. La octava época es más o menos el Renacimiento, que empieza con la invención de la imprenta y termina con el nuevo giro dado por Descartes a la filosofía. La novena época termina con la Revolución de 1789. Incluye asimismo el descubrimiento por

Newton del verdadero sistema de la naturaleza, la apertura por Locke de la ciencia del Hombre, o sea, de la naturaleza humana, y el descubrimiento del sistema de la sociedad humana por Turgot, Rousseau y Price.

Condorcet considera luego una futura décima época. En ella, dice, habrá un progreso hacia la igualdad entre las naciones, hacia la igualdad entre las clases y hacia el perfeccionamiento físico, moral e intelectual de los individuos. Igualdad no significa para Condorcet igualdad matemática, sino libertad con igualdad de derechos.

El progreso del pasado se contempla, pues, como presupuesto de progreso futuro. La justificación de esa creencia optimista es claramente el supuesto de que hay alguna ley de progreso o de desarrollo humano que permite inferencias del pasado al futuro. Pero el factor más acentuado por Condorcet como garantía del progreso futuro no es ninguna ley hipotética que opere inevitablemente, sino la educación, o sea, la ilustración racional, la reforma política y la formación moral. En su opinión, no podemos poner limites al avance del progreso humano ni a la perfectibilidad del hombre. Al hablar de la décima época Condorcet insiste en que el progreso ilimitado es posible no sólo en la ciencia moral (por ejemplo, en la reconciliación del interés individual con el bien común), sino también en la ciencia física, en la técnica y hasta en la matemática (esto último contra la opinión de Diderot).

Está fuera de duda que las interpretaciones de la historia dadas por Turgot y Condorcet prepararon el camino al sistema positivista de Auguste Comte. La teología desaparece para todos ellos a medida que se intensifica la luz de la razón científica, y lo mismo se puede decir de la filosofía metafísica salvo en la medida en que pueda reducirse a una síntesis de leyes científicas. No se trata de que Condorcet adorara a los *philosophes* y los considerara como la culminación del progreso histórico. Es verdad que admiraba a Voltaire y compartía su anticlericalismo. Pero no coincidía con su fe en el despotismo ilustrado ni con su desprecio del pueblo. Condorcet aspiraba a una civilización democrática y científica; y a despecho de los defectos de su *Essay*, tanto en su esquema cuanto en muchos de sus detalles, su texto es en cierto sentido mucho más moderno que el de Voltaire. Condorcet no canoniza el siglo XVIII, sino que apunta al futuro. Desgraciadamente carecía de sensibilidad para con importantes aspectos de la realidad y del hombre; por lo demás, esa ceguera se encuentra también en sus seguidores del siglo XIX. Y por lo que hace al dogma del progreso, éste ha sufrido un serio resquebrajamiento en el siglo XX.

4.Lessing.

En Alemania la idea de progreso está representada por Lessing. Mas, como hemos visto en el capítulo VI de este volumen, su teoría del progreso histórico tenía un fundamento teológico. En *La educación del género humano* (1780) Lessing escribía que la educación es al individuo humano lo que la revelación es al género humano entero. El progreso es ante todo y sobre todo la educación moral de la humanidad por Dios. Desde luego que la concepción de la historia que tiene Lessing difiere mucho de la de san Agustín o Bossuet. Pues Lessing no considera que el cristianismo sea la definitiva revelación de Dios al hombre. Del mismo modo que el Viejo Testamento consta de "libros elementales" en comparación con los del Nuevo, así también el Nuevo Testamento consta de "libros elementales" en comparación con ulteriores estadios de la revelación divina que se tendrán cuando los hombres hayan aprendido a hacer el bien por sí mismo, no por ningún premio en esta vida ni en otra. Esta idea de superar la moralidad cristiana con su doctrina de las sanciones pone a Lessing muy en armonía con la corriente general de la teoría moral característica de la Ilustración. Al mismo tiempo, su concepción de la historia como progresiva revelación divina permite por lo menos alguna analogía entre Lessing y los filósofos de la historia del tipo de san Agustín y Bossuet. El pensamiento de Lessing presenta sin duda la impronta del siglo XVIII; pero está claro que difiere mucho de la teoría de Condorcet, para el cual el progreso histórico no es obra de Dios, sino más bien una liberación respecto de la religión.[251]

5.Herder.

En la filosofía de la historia de Herder encontramos diferencias importantes respecto de las teorías características de la Ilustración. Como hemos visto en el capítulo VII de este volumen,[252] Herder ha atacado la autocomplacencia de la Ilustración, la tendencia de los filósofos del siglo XVIII a pensar que la historia llevaba hasta su época por un proceso de desarrollo progresivo. Pero, como también hemos visto, Herder no basaba simplemente su ataque en un desacuerdo con la interpretación de la Ilustración por sus protagonistas, sino que atacaba también la concepción general de la historia propia de éstos. Para Herder, los ilustrados contemplan la historia con prejuicios y la utilizan para probar una tesis preconcebida.

Sin duda su tesis difería de la tesis preconcebida de Bossuet, pero no dejaba de ser también un prejuicio teórico, a saber, la tesis de que la historia representa un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la esclavitud de la superstición hacia una moralidad libre y no-religiosa. Sin duda los filósofos de la Ilustración habrían replicado que su interpretación se basaba en inducciones, no en presupuestos. Pero Herder habría podido replicar a su vez que las selecciones de los hechos en que basaban inductivamente su interpretación se debían a su vez a presupuestos. El argumento capital de Herder es que el planteamiento de la historia por los ilustrados les impide estudiar y entender cada cultura por sí misma, según su propio espíritu y su propia compleja unidad. En *Otra filosofía de la historia* (1774) Herder divide la historia en edades o períodos, pero llamando la atención sobre los peligros de ese procedimiento. Cuando delimitamos una "edad" y la describimos con unas pocas generalizaciones podemos quedarnos con meras palabras y puede escapársenos la realidad, la rica vida de un pueblo. Sólo el estudio paciente y detallado de los datos nos permitirá entender el desarrollo de un pueblo. Como ya hemos visto, Herder da importancia a la poesía y a las tempranas canciones populares como fuentes para la comprensión del desarrollo del espíritu humano. No se puede decir que el insistir en la comprensión del desarrollo del lenguaje y de la literatura estuviera en contradicción con las ideas ilustradas. Pero Herder subrayaba la importancia de lo relativamente primitivo al interpretar el hombre y su historia. No apreciaríamos acertadamente la importancia de las fases culturales tempranas si persistiéramos en juzgarlas por referencia a criterios basados en los ideales y los presupuestos racionalistas de los filósofos del siglo XVIII.

La gran obra de Herder *Ideen sur Philosophie der Geschichte der Mensckheit* (*Ideas referentes a la filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-1791) está concebida a escala gigantesca. En las primeras dos partes de la obra, cada una de las cuales contiene cinco libros, Herder trata el entorno físico y la organización de la vida del hombre, con la antropología y el período prehistórico, por decirlo paradójicamente, del desarrollo del hombre. En la tercera parte, que comprende los libros XI-XV, llega finalmente a la historia documentada, y lleva la exposición hasta la caída del imperio romano. La exposición se continúa en la parte cuarta (libros XVI-XX), hasta el año 1500 aproximadamente. No llegó a escribir la parte quinta. Pese a la ambición del esquema, Herder no formula pretensiones vanidosas; hasta el título es significativo de modestia. Y el autor afirma explícitamente que la obra es un conjunto de "sillares para un edificio que sólo los siglos pueden terminar".[253] Herder no era tan insensato como para suponer que él podía completar el edificio.

Luego de estudiar el entorno físico del hombre, o sea, las fuerzas del cosmos físico y la posición y la historia de la tierra, Herder llega al tema de la vida orgánica y del hombre mismo. No afirma la evolución, en el sentido de que el hombre proceda de alguna especie animal, sino que considera los géneros y las especies como una pirámide en el ápice de la cual se encuentra el hombre. Por toda la vida orgánica

encontramos, según Herder, la manifestación de una fuerza vital (que corresponde a la entelequia aristotélica) la cual, a medida que subimos por la escala de los géneros y las especies, se expresa en la creciente diferenciación de funciones. La concepción de esa jerarquía por Herder es de carácter francamente teológico. Las especies inferiores preparan en su orden ascendente el camino para la aparición del hombre en cuanto ser capaz de pensamiento conceptual, del hombre como ser racional y libre. Al aparecer el hombre cumple la intención de la naturaleza, o sea, de Dios. Pero Herder observa que, mientras que al nivel del puro instinto los estímulos fundamentales del organismo funcionan de modo infalible, la posibilidad de error aumenta con el desarrollo de la voluntad. “Cuanto más débil se hace el instinto, tanto más cae bajo el dominio de la voluntad arbitraria (o capricho) y, por tanto, del error.”[254]

La historia es para Herder historia natural de las facultades, las acciones y las propensiones del hombre, modificadas por el tiempo y el lugar. Aunque no expone una teoría evolucionista transformista o, por lo menos, no lo hace de un modo explícito, Herder subraya la continuidad, por así decirlo, del hombre con su ambiente físico y con las formas inferiores de la vida. También acentúa la importancia de la organización del hombre. El hombre “está organizado para” la razón y la libertad. Ha venido al mundo para aprender la razón y conquistar la libertad. Por eso Herder puede hablar de una entidad de humanidad (*Humanität*) latente en el hombre y que aún tiene que desarrollarse. A primera vista puede parecer una contradicción en los términos esa idea de una humanidad latente en el hombre. Pero Herder usa el término en dos sentidos. En uno significa el ideal que el hombre es capaz de conseguir; en otro significa la capacidad de alcanzar ese ideal. Así el ideal está latente en el hombre y Herder puede decir que el hombre está organizado para la humanidad. Desde luego que en cuanto realidad física el hombre está ya presente. Pero tiene además la potencialidad de la perfección del hombre, de la “humanidad”.

También se dice que el hombre está organizado para la religión. La religión y la humanidad están íntimamente relacionadas, hasta el punto de que la primera se describe como la humanidad suprema. El origen de la religión se encuentra según Herder en una inferencia espontánea que practica el hombre desde los fenómenos visibles a su causa invisible. Decir que la religión se debe al miedo (por ejemplo, al temor producido por fenómenos meteorológicos hostiles, peligrosos o amenazadores) es apelar a una causa totalmente inadecuada. “Decir que el miedo inventó los dioses de la mayoría de los pueblos no es decir nada. Pues el miedo como tal no inventa nada, sino que se limita a despertar el entendimiento.”[255] Hasta las falsas religiones dan testimonio de la capacidad humana de reconocer a Dios. El hombre puede inferir la existencia de seres que no existen tal como él los concibe; pero esa inferencia de lo visible a lo invisible, de los fenómenos a la causa oculta, es un paso justificado.

Al estudiar a Herder en el capítulo VII citamos su afirmación, contenida en el estudio Del conocimiento y la sensación del alma humana (1778), según la cual no es posible una psicología que no sea fisiología a cada paso. Por eso valdrá la pena

indicar que en el libro quinto de la primera parte de sus Ideas Herder afirma explícitamente la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana. Describe el espíritu como una unidad. Los fenómenos de asociación de ideas no se pueden argüir como prueba en contra de ello. Las ideas asociadas en cada caso pertenecen a un ser que "evoca recuerdos por su propia energía... y conexiona las ideas según una atracción o repulsión internas, no según una mecánica externa".[256] Hay leyes puramente psicológicas según las cuales el alma realiza sus actividades y combina sus conceptos. Ello ocurre sin duda en relación con cambios orgánicos, pero esto no altera la naturaleza del alma o espíritu. "Si el instrumento no vale, el artista no puede hacer nada."[257] Herder, pues, aclara su posición frente a los materialistas.

La segunda parte de las *Ideas* de Herder es como una polémica constante con la tendencia de los pensadores ilustrados a despreciar lo primitivo. Sin duda ha habido desarrollo desde lo más primitivo hasta lo menos primitivo, desarrollo en el cual ha sido un importante factor la reacción al ambiente físico (como dice Montesquieu). Y Herder da una explicación hipotética del desarrollo de la familia en clan, del clan en tribu con jefe electo, y de la tribu en sociedad con monarca hereditario. Pero es absurdo decir que los pueblos primitivos carecían de cultura, y aún más absurdo afirmar que eran desgraciados y miserables porque no contaban con los supuestos privilegios del siglo XVIII.

Herder ataca también la idea de que la historia haya de interpretarse como un movimiento de progreso hacia el estado moderno. Sugiere por lo menos que el desarrollo del estado moderno tiene poco que ver con la razón y se debe más bien a factores puramente históricos. Los miembros de una tribu pueden perfectamente haber sido más felices que muchos de los habitantes de un gran estado moderno en el cual "centenares de hombres tienen que morir de hambre para que uno pueda complacerse y nadar en el lujo".[258] La antipatía de Herder por el gobierno autoritario está fuera de duda. Al publicar la segunda parte de la obra tuvo que tachar la afirmación de que el mejor gobernante es el que más contribuye a que los gobernantes sean superfluos, y la de que los gobiernos son como los malos médicos, que tratan a sus pacientes de tal modo que siempre tengan necesidad de su tratamiento. Pero lo que deja sin tachar es ya suficientemente claro. En su opinión "el hombre que necesita un señor es un animal; en cuanto que se convierte en ser humano deja de necesitar señor".[259] Concluyente por lo que hace al ideal del despotismo ilustrado.

En todo eso Herder se encuentra parcialmente sumido en un ataque indirecto a Kant. Éste había publicado una reseña hostil de la primera parte de las *Ideas*; en la segunda Herder aprovechó la ocasión para atacar indirectamente la obra de Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea de una historia general en sentido cosmopolita*, 1784). Kant estaba dispuesto a despreciar todos los estadios de la organización social que no pudieran contemplarse como aportación al desarrollo del estado racional. Y, por otra parte, un estado racional ha de tener un

“señor”, pues el hombre es tan deficiente que no puede vivir en sociedad sin señor. Es posible que Kant llevara razón en este punto; pero Herder prefería creer en la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre. En cualquier caso, estaba intentando rechazar la noción de que la historia pueda ser beneficiosamente interpretada como un progreso hacia el estado moderno, a la luz del cual hubiera que juzgar todas las demás formas de organización social.

En la tercera parte de las *Ideas* Herder llega a la historia documentada. Su principio metódico general es que el espíritu del historiador debe estar libre de hipótesis y que no ha de tomar como favorito ningún pueblo ni nación, despreciando o empequeñeciendo otros. El historiador de la humanidad tiene que juzgar imparcial y desapasionadamente, “como el creador de nuestra especie”.[260] En general Herder se esfuerza por realizar ese principio, aunque se le nota claramente antipatía por Roma y una coherente indulgencia para con la civilización fenicia.

Herder no se limita a Europa, sino que considera también, por ejemplo, las culturas de China, la India, Egipto y los judíos, aunque su conocimiento de la China y la India era, naturalmente, escaso. Al llegar a Grecia[261] encuentra un ciclo cultural completo, el ascenso y el declinar de un pueblo, y lo utiliza para conseguir conclusiones generales. Toda cultura tiene su centro de gravedad, y cuanto más profundamente se encuentra ese centro de gravedad en el equilibrio de las fuerzas vivas activas de la cultura, tanto más sólida y duradera es esa cultura. Por eso podemos decir que la culminación de una cultura se produce cuando sus fuerzas activas se encuentran más en equilibrio. Pero esa culminación es, por supuesto, un punto; o sea, el centro de gravedad se mueve inevitablemente, y el equilibrio se perturba. Las fuerzas activas pueden desplegarse de tal modo que el equilibrio se restaure temporalmente, pero no para siempre. La decadencia se presenta infaliblemente, antes o después. Herder habla como si la vida de una cultura estuviera determinada por leyes naturales, en analogía con la vida de un organismo biológico. El destino de Roma estaba predeterminado no por intervención divina, sino por factores naturales. El ambiente obligó a Roma a convertirse en una nación militar, y este desarrollo configuró su historia, su grandeza y su decadencia. El imperio se desequilibró y no pudo sostenerse.

En la cuarta parte de las *Ideas* Herder sigue su exposición de la historia europea desde la caída del imperio romano. Acentúa el papel del cristianismo en el desarrollo de la cultura europea. Es verdad que encontramos en el texto consciencia de la importancia de los factores económicos: la exposición de las cruzadas es concluyente a este respecto; y también es verdad que Herder percibe la importancia de los inventos técnicos y del nuevo conocimiento científico. Pero está muy lejos de la mentalidad ilustrada que consideraba el desarrollo deseable de la civilización como un movimiento de apartamiento de la religión. Herder puede haber sido liberal como cristiano, pero estaba profundamente convencido de la indispensabilidad de la religión en la cultura humana.

Como Herder acentúa la importancia de los grupos étnicos, de las naciones y las culturas, así como el papel de los pueblos germánicos en el origen de la cultura cristiana, alguna gente desorientada, como por ejemplo los nazis, han intentado presentarle como un nacionalista y hasta como un racista. Pero esa interpretación es errada. Herder no dice nunca que los germanos hayan de dominar a las demás naciones. Más bien condena, por ejemplo, el comportamiento de los caballeros teutónicos con sus vecinos del este. Y en sus escritos ataca frecuentemente el militarismo y el imperialismo. Su ideal es un despliegue armonioso de las culturas nacionales. Del mismo modo que los individuos son o deberían ser libres y, sin embargo, unidos en sociedad, así también las diferentes naciones deberían formar una familia, dando cada una su contribución al desarrollo de la "humanidad". En cuanto al racismo, Herder creía que los grupos étnicos constituyen la base más natural del estado. Y en su opinión uno de los factores que contribuyeron a la inestabilidad de Roma fue precisamente el modo como la conquista de otros pueblos destruyó su unidad étnica. Pero esa idea, válida o no, no tiene nada que ver con el racismo, si es que éste consiste en afirmar que una raza es intrínsecamente superior a otras y tiene derecho a dominarlas. Herder estaba lejos de ser un antisemita. Pero no vale la pena perder el tiempo en esta discusión. Ningún historiador sensible y objetivo supone que la teoría herderiana de la historia como desarrollo de las culturas nacionales implique nacionalismo en el sentido peyorativo, militarismo e imperialismo, o la teoría de la superioridad intrínseca de alguna raza. Desde luego que en algún sentido Herder ha sido nacionalista, pero no en el sentido de que se dedicara a reclamar los derechos de su propia nación y fuera contrario a concederlos a otras.

La filosofía de la historia de Herder es bastante compleja. En primer lugar aparece su insistencia en la necesidad de un examen objetivo y desapasionado de cada cultura por sí misma, sin teorías preconcebidas. Regla excelente para el historiador, por supuesto. Luego tenemos su teoría de la vida de las culturas por analogía con los organismos; y esta teoría parece tender a una interpretación que recuerda la teoría viquiana de los ciclos. Pero en tercer lugar tenemos la idea de "humanidad", la cual encaja mejor en una teoría del progreso que en una teoría de ciclos. De todos modos, es perfectamente posible armonizar los dos puntos de vista. Cada cultura tiene su ciclo, pero el movimiento general tiende a la realización de la potencialidad de "humanidad" latente en el hombre.

No parece completamente claro si la aproximación progresiva al ideal de humanidad es para Herder inevitable o no. En las Ideas ha observado que "la filosofía de las causas finales no ha traído ventajas a la historia natural".[262] Es absurdo pensar, por ejemplo, que las malas acciones de Roma fueron necesarias e imprescindibles para que la cultura de Roma pudiera desarrollarse y alcanzar su culminación. Pero al mismo tiempo, y aunque no podamos justificar realmente todas las acciones de la historia declarándolas necesarias para el cumplimiento de algún plan providencial, Herder parece afirmar que el desarrollo gradual de la "humanidad"

es inevitable. Así dice a sus lectores que todo lo que puede ocurrir dentro de los límites de circunstancias nacionales, temporales y espaciales dadas sucede realmente.[263] Y esto parece implicar que si la aproximación progresiva al ideal de humanidad es una cosa posible, entonces esa aproximación ocurrirá inevitablemente. Efectivamente dice Herder que todas las fuerzas destructivas han de contribuir en última instancia a conservar fuerzas y trabajo para el desarrollo del todo.[264]

Una ambigüedad parecida se da en la serie de las *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Cartas para la elevación de la humanidad*, 1793-1797). En esas *Cartas*, en las que Herder se muestra mucho más dispuesto que antes a reconocer que los cambios políticos pueden contribuir al progreso de la humanidad,[265] su punto de vista generar parece ser que hay y habrá en general un movimiento progresivo hacia la realización del ideal de humanidad. Al mismo tiempo insiste en la necesidad de una educación que desarrolle las potencialidades innatas en el hombre. Sin esa incesante formación educativa, el hombre recaería inevitablemente en la bestialidad.[266] Tesis de ese tenor no parecen implicar la inevitabilidad del progreso. Herder distingue tres fases en el desarrollo del espíritu europeo. Primero se tuvo la mezcla de cultura romana y cultura germánica que produjo la organización religiosa y política de Europa. Luego el Renacimiento y la Reforma. Por último, la fase contemporánea de Herder, el resultado de la cual no podemos prever.[267] También en este punto parece presentarse duda respecto del futuro, aunque esa duda podía sin duda compadecerse con una creencia general en el avance de la humanidad hacia el desarrollo último de sus potencialidades supremas.

Tal vez pueda resumirse del modo siguiente la situación. En cuanto historiador hostil a la tendencia a juzgar todas las culturas a la luz de la civilización de su época, Herder se inclinaba profundamente por el historicismo y el relativismo, difícilmente compatibles con el dogma del progreso. Pero como filósofo que creía no sólo en la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre, sino también en la obra de la divina providencia en y por las acciones del hombre, Herder se inclinaba naturalmente por la conclusión de que las potencialidades supremas del hombre se realizarán a pesar de todos los obstáculos y retrocesos que se den por el camino.

Parte IV
Kant

Capítulo X
Vida y escritos.

1.La vida y el carácter de Kant.

Si prescindimos de la historia de su desarrollo intelectual y de los resultados de éste no necesitaremos mucho tiempo para exponer los hechos de la vida de Kant. Pues fue una vida excepcionalmente desprovista de acontecimientos y de incidentes dramáticos. Es verdad que la vida de cualquier filósofo está primariamente dedicada a la reflexión, y no a una actividad externa en el escenario de la vida pública. El filósofo no es un comandante en el campo de batalla, ni un explorador del Ártico. Y a menos que se vea obligado a tomar veneno, como Sócrates, o que le quemen en la hoguera, como a Bruno, la vida del filósofo tiende a ser poco dramática. Pero Kant no ha sido ni siquiera un hombre de mundo y viajero, como Leibniz. No salió en toda su vida de la Prusia Oriental. Ni tampoco ha ocupado la posición de dictador filosófico en la universidad de alguna capital, como más tarde Hegel en Berlín. Kant fue simplemente un excelente profesor de la universidad, nada célebre, de una ciudad provinciana. Ni tampoco tuvo un carácter de los que suministran inagotable caza a los psicólogos analistas, como es el caso de Kierkegaard o Nietzsche. En sus últimos años sus conciudadanos lo conocían por la metódica regularidad de su vida y por su puntualidad, pero a nadie se le ocurriría ver en Kant una personalidad anormal. Y, sin embargo, no será extravagante decir que el contraste entre su vida tranquila y sin acontecimientos y la grandeza de su influencia tiene ya de por sí una cualidad dramática.

Immanuel Kant nació en Königsberg el 22 de abril de 1724. Era hijo de un talabartero. Creció en el espíritu del movimiento pietista, tanto en su casa, de niño, cuanto en el Collegium Fridericianum, en el que estudió desde 1732 hasta 1740. Durante toda su vida siguió apreciando las cualidades de los pietistas sinceros; pero es evidente que reaccionó con energía contra los ritos religiosos que tuvo que observar en el colegio. Éste, por otra parte, le dio un buen conocimiento del latín.

En 1740 empezó Kant los estudios universitarios en su ciudad natal, y asistió a cursos sobre materias varias. La mayor influencia sobre él puede atribuirse a Martin Knutzen, profesor de lógica y metafísica. Knutzen era discípulo de Wolff, pero tenía particular interés por la ciencia natural, de modo que enseñaba física, astronomía y

matemática además de filosofía. Puso a disposición de Kant su biblioteca y le animó a estudiar la ciencia newtoniana. Los primeros escritos de Kant son, por cierto, de tema científico, y el filósofo conservó siempre un interés profundo por esa temática.

Al terminar sus estudios universitarios Kant tuvo que aceptar, por razones económicas, una plaza de preceptor en una familia de la Prusia Oriental; este período de su vida duró unos siete u ocho años, hasta 1755, año en el cual consiguió el grado que llamaríamos doctorado y la *venia legendi*, el título de *Privatdozent*. En 1756 intentó obtener la cátedra de Knutzen, que había quedado vacante por la muerte de éste. Pero Knutzen no había sido catedrático ordinario, sino profesor “extraordinario”, y el gobierno, movido por consideraciones económicas, consideró amortizada la plaza. En 1764 recibió Kant la oferta de la cátedra de poesía, oferta que rechazó sabiamente. En 1769 rechazó una oferta análoga de la universidad de Jena. Por último, en marzo de 1770 era profesor “ordinario” de lógica y metafísica en Königsberg. Así, pues, su período de *Privatdozent* duró de 1755 a 1770, aunque durante los últimos cuatro años de ese período su situación económica mejoró gracias a una plaza de ayudante bibliotecario. (En 1772 renunció a esta plaza que era incompatible con la cátedra.)

Durante esos quince años, que corresponden a lo que generalmente se llama el período precrítico de Kant, el filósofo ha dado un número enorme de cursos acerca de materias muy varias. Más de una vez ha dado no sólo lógica, metafísica y filosofía moral, sino también física, matemática, geografía, antropología, pedagogía y mineralogía. Todas las informaciones coinciden en que era un profesor excelente. Era entonces norma el exponer libros de texto en el curso, y Kant se atuvo a esa práctica. Utilizó la *Metafísica* de Baumgarten. Pero no vacilaba en apartarse del texto o en criticarlo, y sus clases se adobaban con humor y hasta con anécdotas y narraciones. En sus cursos filosóficos aspiraba sobre todo a estimular a sus oyentes a que pensaran por su cuenta o, como él decía, a que se sostuvieran sobre sus pies.

No hay que pensar que Kant fuera una persona retraída. Más tarde se vería obligado a ganar tiempo, pero en el período al que nos referimos ahora tenía mucho trato en la sociedad local. En realidad, Kant ha cultivado el trato social durante toda su vida. Además, aunque él mismo no viajaba nunca, gustaba de hablar con gente que tuviera experiencia de otros países, y a veces les sorprendía con sus conocimientos, conseguidos, por supuesto, mediante la lectura. Era hombre de intereses muy amplios. Así, por ejemplo, la influencia de los escritos de Rousseau le estimuló un vivo interés por la reforma de la educación, aparte de ayudarle a desarrollar sus opiniones políticas en un sentido radical.

Difícilmente se podrá fechar, como es natural, el momento exacto en que termina el período precrítico del pensamiento de Kant y empieza el período crítico. Sería, esto es, poco razonable pensar que se pueda decir exactamente cuándo rechazó Kant el sistema leibnizo-wolffiano y empezó a trabajar en su propio sistema. Pero, por poner una fecha, es lícito tomar como año decisivo el de su nombramiento de catedrático,

1770. Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* no apareció hasta 1781. Durante los once años que pasaron Kant estuvo elaborando su filosofía. Al mismo tiempo (más precisamente, hasta 1796 inclusive) tenía su trabajo de profesor. Siguió utilizando libros de texto wolffianos para los cursos de filosofía, y siguió también dando cursos sobre temas no filosóficos; los de antropología y geografía física tuvieron particular éxito. Kant estaba convencido de que todo estudiante necesita conocimiento factual de ese tipo, con objeto de entender el papel de la experiencia en nuestro conocimiento. La teorización filosófica en el vacío no era en modo alguno un ideal kantiano, aunque un vistazo general a la primera *Crítica* pueda sugerir lo contrario.

Tras la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781 se presentan en rápida sucesión los demás escritos célebres de Kant. En 1783 publica los *Prolegómenos a toda metafísica*, futura, en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*, en 1787 la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1788 la *Crítica de la razón práctica*, en 1790 la *Crítica de la facultad de juzgar*, en 1793 la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en 1795 un breve tratado sobre *La paz perpetua*, y en 1797 la *Metafísica de las costumbres*. Se comprende que con un programa tan pesado Kant fuera avaro de su tiempo. Se ha hecho famoso el horario de su jornada, tenazmente respetado durante sus años de profesor. Se levantaba poco antes de las cinco de la mañana y pasaba la primera hora, hasta las seis, tomando el té, fumando una pipa y pensando en el trabajo del día. De seis a siete preparaba las clases, que empezaban a las siete o a las ocho, según la estación del año, y duraban hasta las nueve o las diez. Luego se dedicaba a escribir hasta la comida de mediodía, en la que siempre estaba acompañado y que se prolongaba varias horas, pues Kant gustaba de la conversación. Luego paseaba durante una hora aproximadamente, y dedicaba el resto de la tarde a la lectura y la reflexión. Se acostaba a las diez de la noche.

Sólo una vez entró Kant en conflicto con la autoridad política, a propósito de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. En 1792 el censor autorizó la primera parte de la obra —titulada “Del mal radical de la naturaleza humana”— por el hecho de que, como los demás escritos de Kant, no se destinaba al lector común. Pero la segunda parte —“Sobre el conflicto entre el buen principio y el mal”— no satisfizo a la censura porque atacaba la teología bíblica. De todos modos el conjunto de la obra, que constaba de cuatro partes, fue aprobado por la facultad teológica de Königsberg y por la facultad filosófica de Jena, y publicado en 1793. Entonces empezó el conflicto. En 1794 Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande en el trono de Prusia, expresó su disgusto por la obra y acusó a Kant de deformar y despreciar varios principios fundamentales de las Escrituras y del cristianismo. El rey amenazó a Kant con determinadas penas si se atrevía a repetir la ofensa. El filósofo se negó a retractarse de sus opiniones, pero prometió abstenerse de todo otro pronunciamiento público, en sus cursos o por escrito, acerca de la religión natural o revelada. No

obstante, a la muerte del rey Kant consideró que quedaba liberado de su promesa, y en 1798 publico el *Conflicto de las facultades*, en el cual discutía la relación entre la teología en el sentido de creencia bíblica y la filosofía o razón *Crítica*.

Kant murió el 12 de febrero de 1804. Tenía ya cincuenta y siete años cuando publicó su primera obra luego célebre, la *Crítica de la razón pura*, de modo que su producción literaria entre 1781 y el momento de su muerte compone un logro asombroso. En sus últimos años estaba trabajando en una reformulación de su filosofía, y las notas destinadas a ser material para una versión revisada del sistema fueron publicadas en edición *Crítica* por Erich Adickes, en 1920, bajo el título de *Kants Opus postumum*.

El rasgo más destacado del carácter de Kant fue probablemente su seriedad moral y su devoción a la idea de deber, devoción que encuentra expresión teorética en sus escritos éticos. Como hemos dicho, era un hombre sociable; también era amable y benévolo. Nunca fue rico, lo que le movió a ser siempre muy cuidadoso en asuntos de dinero; pero eso no impidió que ayudara sistemáticamente a cierto número de pobres. Está fuera de duda que su economía no fue nunca fruto de egoísmo ni de dureza de corazón. No era en absoluto sentimental, pero fue un amigo sincero y leal, y se condujo siempre con cortesía y con un notable respeto de los demás. Por lo que hace a la religión, Kant no gustaba de los ritos corrientes ni tendía, desde luego, al misticismo. Tampoco puede decirse que fuera precisamente un cristiano ortodoxo. Pero sin duda creyó realmente en Dios. Aunque mantuvo que la moralidad es autónoma, en el sentido de que sus principios no se derivan de la teología, ni de la natural ni de la revelada, también estaba convencido de que la moralidad implica o supone en última instancia creencia en Dios en un sentido que estudiaremos más adelante. Sería una exageración decir que no tuviera idea de la experiencia religiosa, y el que lo dijera suscitaría infaliblemente indignadas alusiones a la reverencia de Kant por el cielo estrellado en lo alto y por la ley moral en su interior. Pero no mostró ningún aprecio por las actividades de adoración y oración ni por lo que el barón von Hügel llamaba el elemento místico de la religión. Eso, desde luego, no significa que no reverenciara a Dios, aunque su contacto con la religión ocurriera exclusivamente a través de la consciencia de la obligación moral. El hecho es, según toda apariencia, que del mismo modo que escribió sobre la estética y la experiencia estética sin tener aparentemente ningún gusto personal y vivo por la música, por ejemplo, así también escribió de religión sin tener ninguna comprensión profunda de la piedad cristiana o del misticismo oriental, por ejemplo. El carácter de Kant se caracteriza por la seriedad moral más que por la devoción religiosa, sin que esto haya de entenderse en el sentido de que fuera un hombre irreligioso o de que su afirmación de su creencia en Dios fuera insincera. Sólo en solemnidades que exigieran su presencia asistió a servicios eclesiásticos, y su carácter puede quedar en parte revelado por aquella advertencia suya a un amigo: que el progreso en bondad moral va acompañado por el abandono de la oración.

En política Kant tendía al republicanismo, si se entiende el término de tal modo que incluya también la monarquía limitada, constitucional. Simpatizaba con los americanos en la Guerra de la Independencia, y luego simpatizó también con los ideales —al menos— de la Revolución Francesa. El militarismo y el chovinismo eran completamente ajenos a su espíritu; el autor de *La paz perpetua* no fue el tipo de pensador que los nazis podían utilizar de algún modo persuasivo. Sus ideas políticas estaban, desde luego, íntimamente relacionadas con su concepción del valor de la libre personalidad moral.

2.Los primeros escritos y la física newtoniana.

Como hemos visto, el interés de Kant por los asuntos científicos fue estimulado por Martin Knutzen en la Universidad de Königsberg. También es evidente que durante el período en que trabajó como preceptor en la Prusia Oriental leyó mucha literatura científica. La tesis doctoral que presentó a la Universidad en 1755 era sobre el fuego (*De igne*); y el mismo año publicó una *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Historia natural general y teoría del cielo*). Esta obra era el redondeo de dos ensayos anteriores (1754), uno acerca del movimiento de rotación de la Tierra y el otro acerca de la cuestión física de si la Tierra está envejeciendo. En este trabajo propuso su original anticipación de la hipótesis de la nebulosa, más tarde formulada por Laplace.

Por todo eso algunos historiadores prefieren, a la corriente división de la vida intelectual de Kant en dos períodos —uno precrítico, bajo la influencia del sistema leibnizo-wolffiano, y el período crítico, en el que concibe y expresa su propia filosofía—, una división triple. Piensan, esto es, que hay que reconocer la existencia de un período inicial en el cual Kant se ocupa fundamentalmente de problemas de naturaleza científica. Este período habría durado hasta 1755 o 1756, mientras que el período filosófico precrítico cubriría más o menos los años sesenta.

Sin duda hay argumentos en favor de esa división en tres períodos. Pues sirve para fijar la atención en el carácter predominantemente científico de los primeros escritos de Kant. Pero para fines de exposición general me parece suficiente la tradicional división en dos períodos. En realidad Kant no ha abandonado nunca la física newtoniana en favor de ninguna otra clase de física, mientras que en cambio ha abandonado la tradición filosófica wolffiana en favor de otra filosofía nueva. Y éste es el hecho decisivo de su desarrollo espiritual. Además, la división en tres períodos

puede dar lugar a confusión. Pues los escritos primeros de Kant, aunque sean predominantemente científicos, no lo son de modo exclusivo. Así por ejemplo, en 1755 sigue al *De igne* una disertación latina titulada *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*), compuesta para conseguir la *venia legendi*. Por otro lado, Kant ha publicado algunos trabajos científicos también durante el período crítico. Así publicó en 1785 un ensayo *Ueber die Vulkane in Monde* (*Sobre los volcanes de la Luna*).

Pero sería una pérdida de tiempo el seguir discutiendo esta cuestión. El punto de importancia es que Kant, aunque no fue nunca un físico o astrónomo profesional, por así decirlo, adquirió un conocimiento de la ciencia newtoniana, y que la validez de la concepción científica del mundo fue siempre para él un dato firme. Por supuesto: la naturaleza del conocimiento científico era asunto abierto y sujeto a discusión, y el ámbito de aplicabilidad de las categorías y los conceptos científicos constituía un problema. Pero Kant no dudó nunca de la validez general de la física newtoniana dentro de su propio campo, y sus posteriores problemas surgieron sobre la base de esa convicción. Por ejemplo: ¿cómo se puede reconciliar el mundo de la experiencia moral, que implica libertad, con la concepción científica del mundo como un sistema regido por leyes y en el que cada acaecimiento tiene su curso determinado y determinante? O ¿qué justificación teorética podemos hallar de la universalidad de los enunciados científicos y de la validez de la predicción científica frente al empirismo de David Hume, que parece dejar la concepción científica del mundo desprovista de toda justificación teorética racional? No pretendo afirmar que tales problemas estuvieran presentes desde el principio en el espíritu de Kant; ni quiero anticipar en este momento una discusión de las cuestiones que en un posterior estadio originaron su filosofía *Crítica*. Pero para una apreciación de la problemática característica de Kant, que es el tema aquí interesante, resulta esencial el entender desde el primer momento que Kant aceptó al principio y aceptó hasta el final la validez de la ciencia newtoniana. Dada esa aceptación y dado el empirismo de Hume, Kant se vería obligado en el curso del tiempo a plantearse cuestiones acerca de la naturaleza del conocimiento científico. Y, por otra parte, dada su aceptación de la concepción científica del mundo y dada su aceptación de la validez de la experiencia moral, Kant se vería también obligado con el tiempo a discutir la reconciliación del mundo de la necesidad con el mundo de la libertad. Por último dados los hechos del avance científico y de la aceptación común de la física clásica, Kant se vería obligado a preguntarse si la ausencia de un avance análogo en la metafísica y de una aceptación común de algún sistema metafísico no exigían una revisión radical de nuestras ideas acerca de la naturaleza y la función de la metafísica. El tratamiento de esos problemas por Kant era asunto de su edad madura; pero su mismo planteamiento presuponía la aceptación de la ciencia newtoniana que se manifiesta en sus escritos primerizos.

3.Escritos filosóficos del período precrítico.

Al hablar del período precrítico del desarrollo intelectual de Kant uno se refiere, como es natural, al período anterior a la concepción y la elaboración de su propia filosofía. Dicho de otro modo, hay que tomar el término en sentido técnico, y no en el sentido de "acrítico", "ingenuo", etc. En este período Kant se adhiere más o menos plenamente al punto de vista de la filosofía wolffiana; pero nunca aceptó esa filosofía de un modo servil y acrítico. Ya en 1755, en su obra latina citada *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, habría criticado Kant algunas doctrinas de Leibniz y de Wolff, como, por ejemplo, el uso por ellos hecho del principio de razón suficiente. En aquella época Kant conocía limitada e inadecuadamente la verdadera filosofía de Leibniz, distinta de la escolástica versión de ella que elaboraron Wolff y sus sucesores: en los escritos kantianos de los años sesenta podemos ver cómo aumenta la actitud *Crítica* respecto del sistema leibnizo-wolffiano, aunque sólo al final de ese decenio aparece el punto de vista crítico en sentido técnico.

En 1762 publicó Kant *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (*La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*), escrito en el que sostenía que la división lógica del silogismo en cuatro figuras es excesiva e innecesaria. Y al final del mismo año publicaba *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demostration des Dasein Gottes* (*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*). Como esta obra tiene cierto interés, vale la pena detenerse aquí a hacer algunas observaciones a su respecto.

Al final de este ensayo Kant observa que "aunque es del todo necesario estar convencido de la existencia de Dios, no lo es tanto el demostrarlo"[268]. Pues la Providencia no ha dispuesto que la única vía para llegar a un conocimiento de Dios sea la de las sutilezas metafísicas. Si así fuera, por cierto, nos encontraríamos en una triste situación. Pues hasta el momento no se ha encontrado ninguna demostración constructiva que tenga alguna analogía con las de la matemática. De todos modos, es natural que el filósofo profesional se pregunte si es posible una demostración estricta de la existencia de Dios. Y la intención de Kant es aportar algo a esa investigación.

Todas las demostraciones de la existencia de Dios han de descansar en el concepto de lo posible o en la idea empírica de lo existente. Cada una de esas clases puede subdividirse en dos subclases. En primer lugar, podemos intentar argüir de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, o de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento de esa posibilidad. En segundo lugar, o sea, cuando partimos de las cosas existentes, tenemos también dos caminos practicables en principio. O bien intentamos probar la existencia de una causa primera e independiente de esas cosas, para mostrar luego que esa primera causa ha de poseer ciertos atributos que justifican el que se la llame

Dios. O bien intentamos mostrar al mismo tiempo ambas cosas, la existencia y los atributos de Dios. Toda prueba de la existencia de Dios ha de tomar, según Kant[269], alguna de esas cuatro formas.

La primera línea argumentativa, la que procede de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, corresponde a lo que se llama el argumento ontológico, que va de la idea de Dios a la divina existencia, fue propuesto de formas diversas por san Anselmo y Descartes y reformulado y aceptado por Leibniz. Kant lo rechaza en este trabajo porque presupone que la existencia es un predicado, lo cual es un presupuesto falso. La tercera línea de argumentación, que corresponde a lo que Kant llama luego el argumento cosmológico y que, según observa, es muy usado por filósofos de la escuela de Wolff, queda eliminado sobre la base de que no podemos demostrar que una primera causa haya de ser lo que llamamos Dios. Por la cuarta línea de argumentación, que corresponde a la prueba teleológica o de la finalidad, Kant muestra, como seguirá haciéndolo en el futuro, considerable respecto, siempre que lo acentuado sea la teleología inmanente del organismo. Pero esa argumentación no puede admitirse como demostración de la existencia de Dios, sino que nos lleva a lo sumo a una mente o inteligencia divina que produce en el mundo sistema, orden y teleología; pero no nos lleva a un creador. Dicho de otro modo: ese argumento nos enfrenta con un dualismo, una mente supraterrenal por un lado y, por otro, el material al que ha de dar forma ese espíritu. Y si no se dispone más que de ese argumento, no se resuelve la cuestión de si el material es dependiente o independiente de Dios.

Queda, pues, la segunda línea de argumentación, la que procede de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento. Y ésta es la línea argumentativa que Kant propone como la única base posible de una demostración de la existencia de Dios. No hay, dice Kant, contradicción lógica intrínseca en la negación de toda existencia en general. Pero lo que no podemos hacer legítimamente es afirmar la posibilidad y negar al mismo tiempo que haya un fundamento existente de esa posibilidad. Mas tenemos que admitir la posibilidad. Pues no podemos negarla sin pensar, y pensar es afirmar implícitamente el reino de la posibilidad. Kant arguye entonces que el ser fundamento de la posibilidad ha de ser uno, simple, inmutable, eterno, espiritual y todo lo demás incluido en la significación del término “Dios” tal como se usa en la metafísica.

Dentro de la filosofía medieval, esa línea de argumentación recuerda mucho a Duns Scott, que intentó argüir de la posibilidad a la existencia y los atributos de Dios; en todo caso, lo recuerda más que a santo Tomás de Aquino. Es verdad que en su tercera vía santo Tomás basa la argumentación en el concepto de entes “posibles”; pero su concepto de posibilidad se deriva del hecho empírico de que ciertas cosas llegan a ser y perecen, por lo que son “posibles” (lo que los escolásticos en general llaman “contingentes”). Y Kant está arguyendo que la existencia de Dios queda implicada por todo pensamiento, no que la existencia de cosas contingentes

manifieste la existencia de Dios. Tal vez se pueda decir que Kant postula que la argumentación leíbniziana que arranca de las verdades eternas se convierta en una demostración estricta. En cualquier caso es interesante observar que su línea de pensamiento, aunque diferente de la del argumento ontológico, es de carácter *a priori* en comparación, por ejemplo, con el argumento teleológico, y que presupone una concepción leibniziana de la metafísica como ciencia no-empírica. Lo que no significa que Kant no perciba claramente una diferencia intrínseca entre la matemática y la metafísica. La diferencia se afirma claramente en una obra a la que se hará referencia ahora.

En *El único fundamento posible*[270] Kant hablaba de la metafísica como de "un abismo insondable" y "un oscuro océano sin orillas ni faros". Alguna cosa más explícita nos dice en *la Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Investigación acerca de la distinción de los principios de la teología natural y de la moral*, 1764). El año anterior la Academia de Berlín había ofrecido un premio a un ensayo sobre la cuestión de si las verdades metafísicas en general y, en particular, los primeros principios de la teología natural y de la moral son susceptibles del mismo grado de certeza demostrativa que los principios de la geometría. En caso de respuesta negativa, se trataba de precisar el grado de certeza de que gozan y si ese grado es suficiente para justificar la convicción plena. El ensayó de Kant no ganó el premio, que fue otorgado a un trabajo de Mendelssohn; pero es, naturalmente, de gran interés.

Kant afirma que hay diferencias fundamentales entre la metafísica y la matemática[271]. La matemática es una ciencia constructiva, en el sentido de que procede "sintéticamente", construyendo a su arbitrio las definiciones. La definición de una figura geométrica no es resultado del análisis de un concepto o una idea previamente poseídos, sino que el concepto mismo nace por la definición. En filosofía ("sabiduría del mundo", *Weltweisheit*, la llama Kant) las definiciones se obtienen en cambio —cuando se obtienen— mediante análisis. O sea, tenemos primero la idea de algo, y esa idea es confusa o inadecuada; y luego intentamos aclararla comparando ejemplos de su aplicación y realizando un trabajo abstractivo. En este sentido la filosofía procede de modo analítico, no sintético. Para ilustrar la diferencia Kant aduce el ejemplo del tiempo. Ya tenemos alguna idea y conocimiento del tiempo antes de emprender una investigación filosófica acerca del mismo. Y la investigación toma la forma de una comparación y un análisis de diversos ejemplos de la experiencia del tiempo para formar un concepto abstracto adecuado. "Si intentara llegar sintéticamente a una definición del tiempo tendría que tener mucha suerte para conseguir un concepto que expresara completamente la idea previamente dada"[272]. O sea, si construyéramos una definición del tiempo arbitrariamente, tal como el geómetra construye sus definiciones, sería una cuestión de pura suerte el que esa definición diera explícita expresión abstracta a la concreta idea de tiempo ya poseída por mí mismo y por cualquier otra persona.

Puede objetarse a eso el que de hecho muchos filósofos construyen "sintéticamente" sus definiciones. Por ejemplo, Leibniz arbitró una sustancia simple que posee representaciones oscuras o confusas, y la llamó mónada durmiente. Es verdad. Pero lo importante es que cuando los filósofos construyen arbitrariamente sus definiciones, esas definiciones no son propiamente *filosóficas*. "Esas determinaciones de la significación de una palabra no son nunca definiciones filosóficas. Si de verdad hay que considerarlas como aclaraciones, lo serán sólo gramaticales"[273]. Sin duda puedo explicar en qué sentido voy a usar el término "mónada durmiente", pero al hacerlo actúo como gramático, no como filósofo. Leibniz "no explicó esa mónada, sino que la imaginó; pues la idea en cuestión no era dada, sino que fue producida por él mismo"[274]. Análogamente, el matemático trata a menudo con conceptos que son susceptibles de análisis filosófico y que no son construcciones meramente arbitrarias. El concepto de espacio es un ejemplo oportuno. Pero el matemático recibe esos conceptos, los cuales no son propiamente conceptos matemáticos en el mismo sentido que el de un polígono, por ejemplo.

Podemos decir que mientras que en la matemática no tenemos concepto mientras la definición no lo suministre, en metafísica[275] tenemos conceptos previamente dados, aunque confusos, e intentamos hacerlos claros, explícitos y determinados[276]. Como dice san Agustín, sé perfectamente qué es el tiempo mientras nadie me exija una definición de él. Y en metafísica puedo conocer perfectamente algunas verdades acerca de un objeto del pensamiento y obtener conclusiones válidas de esas verdades sin ser capaz, sin embargo, de definir el objeto. Kant da al respecto el ejemplo del deseo. Puedo decir muchas cosas verdaderas acerca de la naturaleza del deseo aun sin ser capaz de definirlo. En resolución: mientras que en la matemática se empieza por las definiciones en metafísica se sigue el camino inverso. Y Kant concluye que la regla principal que ha de observarse para obtener certeza en metafísica consiste en averiguar qué es lo que uno conoce inmediatamente y con certeza acerca del asunto que esté considerando, y determinar los juicios a que da origen ese conocimiento.

La metafísica es, pues, diferente de la matemática. Al mismo tiempo hemos de admitir que las teorías filosóficas han sido generalmente como meteoros, cuyo brillo no es garantía de longevidad. "La metafísica es sin duda el más difícil de todos los estudios humanos; lo que pasa es que jamás hasta ahora se ha escrito una metafísica"[277]. Hace falta un cambio de método. "El método genuino de la metafísica es fundamentalmente de la misma clase del que Newton introdujo en la ciencia de la naturaleza y ha sido tan fecundo en ella"[278]. El metafisico debe partir de algunos fenómenos de la "experiencia interna", describirlos cuidadosamente y averiguar los juicios inmediatos a que da pie esa experiencia y que podemos aceptar con certeza. Luego puede preguntarse si los diversos fenómenos se pueden reunir bajo un solo concepto o una sola definición, análogamente a como se opera, por ejemplo, con la ley de la gravitación. Como hemos visto, Kant usaba libros de texto wolffianos en filosofía, y en metafísica precisamente utilizaba el libro de

Baumgarten. El método de Baumgarten consistía en partir de definiciones muy generales y proceder hacia lo más particular. Ése es precisamente el método que rechaza Kant. El metafisico no estudia primariamente la relación de fundamento a consecuencia en un sentido puramente lógico y formal. Se ocupa de "fundamentos reales", y tiene que partir de lo dado.

Por lo que hace a las cuestiones de detalle propuestas por la Academia de Berlín a propósito de la teología natural y de la moral, Kant mantiene aún en la *Investigación* que los principios de la teología natural son ciertos o pueden serlo. Se refiere también brevemente a su demostración de la existencia de Dios como fundamento actual de la posibilidad. Pero en moral la situación le parece algo diferente. Pues, por de pronto, hay que reconocer el papel del sentimiento en la vida moral. Kant alude a "Hutcheson y otros" y observa que "en nuestros días principalmente los hombres han empezado a ver que mientras que la facultad de representarse la verdad es *conocimiento*, la de percibir el bien es *sentimiento*, y que no hay que confundir una con otra"[279]. (La influencia de los moralistas y los esteticistas británicos se manifiesta también en las kantianas *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Observaciones acerca del sentimiento de lo hermoso y lo sublime*, 1764.) Pero completamente aparte del papel desempeñado por el sentimiento en la vida moral, los primeros principios de la moralidad no han sido nunca puestos en claro. La distinción que traza aquí Kant entre "necesidad problemática" (para alcanzar el objetivo *X* hay que utilizar el medio *Y*) y "necesidad legal" (se está obligado a hacer tal o cual cosa por sí misma, no como medio) es una cierta anticipación de la posterior teoría ética kantiana. Al mismo tiempo escribe Kant que, tras pensarlo mucho, ha llegado a la conclusión de que el primer principio formal de la obligación dice "Haz lo más perfecto que te sea posible"[280], pero que de ese principio no se pueden deducir obligaciones concretas mientras no se den también primeros principios "materiales". Todos esos temas tienen que examinarse y pensarse cuidadosamente antes de poder dar a los primeros principios de la moral el grado supremo de certeza filosófica.

Las observaciones de Kant en la *Investigación* acerca de la clarificación de la idea de tiempo pueden hacer pensar que esté reduciendo la filosofía al "análisis lingüístico", a un análisis del uso de los términos. Pero Kant no pretende negar el alcance existencial de la metafísica. Esto queda claro, por ejemplo, con lo que dice acerca de la teología natural. Lo que en esta obra le interesa decir es que la metafísica que realmente utilice el método matemático quedará limitada a la presentación de relaciones de implicación formal. Si el metafísico quiere de verdad aumentar nuestro conocimiento de la realidad, tiene que abstenerse de imitar al matemático y adoptar más bien un método análogo al utilizado con tanto éxito por Newton en la ciencia natural. Tiene que empezar por aclarar los confusos conceptos de la experiencia, dándoles una expresión adecuada y abstracta; y entonces acaso sea capaz de proceder por inferencia y construir una metafísica. Esto no permite inferir que Kant tuviera mucha fe en la capacidad de la metafísica para ampliar nuestro conocimiento

teorético más allá de la esfera de las ciencias. Y cuando se leen estos textos teniendo en cuenta el posterior desarrollo del pensamiento kantiano algunas observaciones de la *Investigación* parecen muy naturalmente un intento de anticipación de su posterior punto de vista. Tal es, por ejemplo, el caso de la observación según la cual la metafísica se ocupa de los primeros principios de nuestro conocimiento. Pero no estaría justificado el atribuir al Kant de esta época el pleno punto de vista crítico. Lo único que podemos decir es que su recomendación al metafísico de que sustituya el método matemático por el método newtoniano no debe escondernos el creciente escepticismo de Kant o, por lo menos, la progresiva cristalización de su duda respecto de las pretensiones de la metafísica especulativa. La recomendación es en parte expresión de ello, pues va junta con la convicción de que mientras la ciencia natural ha cumplido su promesa de aumentar nuestro conocimiento del mundo, la metafísica no ha hecho lo mismo con la suya. Y la indicación acerca de cómo podría hacerlo no significa sin más que Kant se adhiera a las pretensiones de la metafísica especulativa. En realidad Kant dirá claramente muy pronto que está lejos de hacerlo así.

En 1766 publicó Kant anónimamente (aunque la identidad del autor no fue nunca un secreto) una obra en parte seria y en parte humorística titulada *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*). Durante algún tiempo había sentido Kant curiosidad por las experiencias visionarias de Immanuel Swedenborg; estudió los *Arcana coelestia* de este último, y el resultado de sus reflexiones al respecto fueron los *Sueños de un visionario*. Kant no acepta ni rechaza categóricamente el origen posible de las experiencias visionarias en la influencia ejercida por un mundo de espíritus. Nos da, por un lado, lo que llama "un fragmento de filosofía esotérica"[281], en el cual, dado el supuesto (no probado) de un mundo de espíritus, sugiere un modo por el cual puede proyectarse en visiones imaginativas la influencia de los espíritus en las almas de los hombres. A eso añade "un fragmento de filosofía vulgar"[282], en el que sugiere una explicación de experiencias como la de Swedenborg por el procedimiento de presentar a sus sujetos como claros candidatos al tratamiento médico. El lector puede adoptar la explicación que prefiera. Mas lo principal no es la discusión de las experiencias visionarias por Kant, sino su pregunta de si las teorías de la metafísica especulativa, en la medida en que pretenden trascender la experiencia, están en mejor posición que las visiones de Swedenborg. Kant deja en claro que se encuentran, en su opinión, en posición aún más débil. Pues es posible que las visiones de Swedenborg se debieran al contacto con un mundo de espíritus, aunque ello no se pueda probar. Pero de las teorías metafísicas se supone que se prueban racionalmente, y eso es precisamente lo que no se puede hacer con teorías acerca de seres espirituales. Ni siquiera podemos tener noción positiva de los espíritus. Sin duda los podemos describir por vía de negaciones. Pero según Kant la posibilidad de ese procedimiento no descansa ni en la experiencia ni en la inferencia racional, sino en nuestra ignorancia, en las limitaciones de nuestro conocimiento. La

conclusión es que la doctrina de los espíritus ha de excluirse de la metafísica, la cual, si quiere ser científica, tiene que consistir exclusivamente en determinar “los límites del conocimiento, puestos por la naturaleza a la razón humana”[283].

Al adoptar esa actitud respecto de la metafísica Kant estaba influido por el criticismo de Hume. Esto queda suficientemente claro por lo que se dice en los *Sueños de un visionario* acerca de la relación causal. Esta relación no ha de confundirse con la de implicación lógica. No hay ninguna contradicción lógica en la afirmación de la causa con simultánea negación del efecto. Las causas y los efectos no se pueden conocer sino por la experiencia. Por lo tanto, no podemos utilizar la idea de causalidad para trascender la experiencia (la experiencia sensible) y conseguir conocimiento de una realidad suprasensible. Kant no niega que haya realidad suprasensible; lo que niega es que la metafísica pueda abrir una puerta hacia esa realidad al modo como los metafísicos del pasado lo creyeron posible.

No es correcto decir, observa Kant, que la metafísica tradicional sea necesaria para la moralidad, en el sentido de que los principios morales sean dependientes de verdades metafísicas como la inmortalidad del alma y el premio y el castigo divinos en la otra vida. Los principios morales no son conclusiones obtenidas de la metafísica especulativa. Y la creencia moral (*der moralische Glaube*) puede, por otra parte, apuntar perfectamente más allá del mundo empírico. “Parece más concorde con la naturaleza humana y con la pureza de la moral el fundar la expectativa del mundo futuro en la experiencia de un alma virtuosa que fundar, a la inversa, la actitud moral de ese alma en la esperanza en otro mundo”[284].

Así, pues, en los *Sueños de un visionario* encontramos anticipaciones de las posteriores opiniones de Kant. La metafísica especulativa del tipo tradicional no es ni puede ser una fuente de conocimiento científico, demostrado. La moralidad es autónoma y no depende de la metafísica ni de la teología. O sea: los principios morales no son conclusiones obtenidas de premisas metafísicas o teológicas. Pero, por otra parte, la moralidad puede apuntar a más allá de sí misma, en el sentido de que la experiencia moral produce una fe moral (razonable) en ciertas verdades que no pueden ser demostradas por el metafísico. De todos modos, Kant no ha llegado aún a su característica concepción madura de la filosofía, aunque se acerca mucho a ella con la idea de que la metafísica ha de tomar la forma de ciencia de los límites del conocimiento humano. Todavía predomina el lado negativo de su pensamiento, el criticismo escéptico respecto de la metafísica especulativa.

El ensayo acerca del espacio y el tiempo que publicó en 1768 muestra claramente que Kant no había llegado aún a su punto de vista crítico. En este ensayo desarrolla algunas ideas de Leonard Euler (1707-1783), por el que sentía gran admiración, y sostiene que “el espacio absoluto tiene una realidad propia independiente de la existencia de toda materia...”[285] Al mismo tiempo Kant se muestra consciente de las dificultades propias de la teoría de que el espacio es una realidad objetiva independiente. Y observa que el espacio absoluto no es un objeto de la percepción

externa, sino un concepto fundamental que posibilita dicha percepción[286]. Este punto de vista se desarrollaría en la disertación inaugural.

4.La tesis de 1770 y su contenido.

La afirmación kantiana de la introducción a los *Prolegómenos a toda metafísica futura* según la cual fue David Hume el que despertó al filósofo de su sueño dogmático se cita y repite tan frecuentemente que uno puede pasar por alto o subestimar la influencia de Leibniz. En 1765 se publicaron los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y en 1768 apareció la edición de los escritos de Leibniz por Duten, con la correspondencia Leibniz-Clarke. Antes de la publicación de esos escritos Kant había entendido el pensamiento de su gran precursor sobre todo a través de la filosofía wolffiana, y es claro que la nueva luz bajo la cual apareció la de Leibniz tuvo una gran influencia en su espíritu. Los primeros resultados de sus reflexiones al respecto hallaron expresión en su disertación inaugural como profesor: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*De la forma y los principios del mundo sensible e inteligible,* 1770).

Arranquemos de un punto concreto. Por lo que hace a la correspondencia Leibniz-Clarke, Kant se convenció de que el primero llevaba razón al sostener contra Newton y Clarke que el espacio y el tiempo no pueden ser realidades absolutas ni propiedades de cosas-en-sí. Si intentamos adoptar la posición de Clarke nos encontramos inevitablemente sumidos en antinomias. Por lo tanto, Kant aceptó el punto de vista de Leibniz según el cual el espacio y el tiempo son fenoménicos, y no propiedades de las cosas-en-sí. Pero, por otra parte, no estaba dispuesto a admitir la noción leibniziana de que el espacio y el tiempo son representaciones o ideas confusas. Pues en este caso la geometría, por ejemplo, no sería la ciencia exacta y cierta que es. Por eso Kant habla del espacio y del tiempo como de “intuiciones puras”.

Para entender esta posición tenemos que retroceder un poco. En su disertación inaugural Kant divide el conocimiento humano en conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Esta distinción no ha de entenderse como coincidente con la distinción entre conocimiento confuso y conocimiento distinto. Pues el conocimiento sensible puede perfectamente ser distinto, como lo es en el caso de la geometría, prototipo de ese conocimiento. Y el conocimiento intelectual puede ser confuso, como no pocas veces ocurre en metafísica. Por tanto, la distinción ha de entenderse como basada en los objetos: los objetos del conocimiento sensible son las

cosas sensibles, los *sensibilia* capaces de afectar a la sensibilidad (*sensualitas*) del sujeto, que es la receptividad de éste, su capacidad de ser afectado por la presencia de un objeto y de producir una representación del mismo.

Dejando por el momento aparte el conocimiento intelectual para atender al sensible, hemos de distinguir en él entre la materia y la forma. La materia es lo dado, o sea, las sensaciones, lo producido por la presencia de los objetos sensibles. La forma es lo que coordina la materia; es aportada, por así decirlo, por el sujeto conocedor y es la condición del conocimiento sensible. Dos son esas condiciones, el espacio y el tiempo. En su disertación inaugural Kant los llama “conceptos”. Pero observa que no son conceptos universales bajo los cuales se agrupen cosas sensibles, sino conceptos singulares en los cuales los *sensibilia* se convierten en objeto del conocimiento. Estos “conceptos singulares” se describen como “intuiciones puras”. La intuición divina es el arquetipo y principio activo de las cosas, pero esto no ocurre con nuestras intuiciones, que son pasivas. Su función consiste sólo en coordinar las sensaciones que reciben y posibilitar así el conocimiento sensible. “*El tiempo no es nada objetivo y real*; no es ni accidente, ni sustancia, ni relación; es la condición subjetiva, necesaria por la naturaleza del espíritu humano, de la coordinación de todos los *sensibilia* por una cierta ley, y es *intuición pura*. Pues sólo mediante el concepto de tiempo coordinamos sustancias y accidentes según la simultaneidad y la sucesión...”[287] Tampoco “*el espacio es nada objetivo* y real; no es ni sustancia, ni accidente, ni relación; es *subjetivo* e ideal y procede de la naturaleza del espíritu por una ley estable, como esquema de coordinación de todos los *sensa* externos”[288]. Así, pues, la intuición pura de tiempo es condición necesaria de todo conocimiento sensible. Es imposible, por ejemplo, tener consciencia de los propios deseos internos si no es en el tiempo. La intuición pura del espacio es condición necesaria de todo conocimiento de *sensa* externos.

Por lo tanto, para evitar las dificultades y las antinomias que se producen al sostener que el espacio y el tiempo son realidades independientes, absolutas, o que son propiedades objetivas y reales de las cosas, Kant afirma que son intuiciones puras (es decir, carentes de todo contenido empírico) subjetivas, las cuales forman, junto con las sensaciones, materia del conocimiento sensible, lo que en la disertación se llama “apariencias” (*apparentiae*). La tesis no debe entenderse en el sentido de que el ser humano aplique consciente y deliberadamente esas intuiciones puras a las sensaciones. La unión de la forma y la materia precede a toda reflexión. Esto es: por ser lo que es, el sujeto humano percibe necesariamente los objetos sensibles en el espacio y el tiempo. El acto de distinguir entre forma y materia es obra de la reflexión filosófica. Pero por lo que respecta a nuestra consciencia, la unión es algo dado, aunque en la posterior reflexión podamos distinguir entre lo debido a la presencia de objetos sensibles y lo aportado por el sujeto.

Es posible interpretar del modo siguiente el punto de vista de Kant. Supongamos, con Hume, que en el conocimiento sensible lo dado consiste en última instancia en

impresiones o sensaciones. Es obvio que el mundo de la experiencia no consta simplemente de impresiones, sensaciones o datos sensibles. Por eso se presenta la cuestión de cómo se sintetiza lo dado en última instancia para formar el mundo de la experiencia. Esta pregunta suena así con la terminología de la disertación inaugural de Kant: ¿cuáles son la forma y los principios del mundo sensible? Ante todo (no cronológicamente, sino desde el punto de vista de l*a priori*dad lógica) se perciben los elementos dados en las intuiciones puras o "conceptos" de espacio y tiempo. Hay coordinación espacial y temporal. Con eso tenemos las "apariencias". Luego el espíritu, mediante lo que Kant llama el uso lógico del entendimiento, organiza los datos de la intuición sensible dejando intacto su carácter fundamentalmente sensual. Con eso tenemos el mundo fenoménico de la "experiencia". "De la apariencia a la experiencia no hay más vía que la de la reflexión según el uso lógico del entendimiento"[289]. En su uso lógico o función lógica el espíritu organiza simplemente los datos de la intuición sensible; con eso tenemos los conceptos empíricos de la experiencia. Así se posibilitan las ciencias empíricas gracias al uso lógico del entendimiento. Estas ciencias pertenecen a la esfera del conocimiento sensitivo, no en el sentido de que no se utilice en ellas el intelecto o entendimiento (afirmación que sería absurda), sino en el sentido de que el entendimiento, por así decirlo, no suministra en ellas conceptos de su propia cosecha, sino que se limita a organizar lógicamente los materiales tomados de las fuentes sensibles. El uso lógico del entendimiento no se limita en realidad a la organización del material tomado de la fuente sensible; pero al usarse de este modo su uso no trasforma el conocimiento sensitivo en conocimiento intelectual en el sentido en que Kant utiliza esos términos en la disertación.

¿Qué entiende Kant por conocimiento intelectual y por mundo inteligible? Conocimiento intelectual o racional es conocimiento de objetos que no afectan a los sentidos, o sea, conocimiento no de *sensibilia*, sino de *intelligibilia*. Y éstos forman juntos el mundo inteligible. El conocimiento sensible es conocimiento de objetos tal como *aparecen*, esto es, sometidos a lo que Kant llama "las leyes de la sensibilidad", que son las condiciones *a priori* de espacio y tiempo; mientras que el conocimiento intelectual es conocimiento de cosas *tal como son* (*sicut sunt*)[290]. Las ciencias empíricas caen en la categoría del conocimiento sensible, mientras que la metafísica es el ejemplo primario de conocimiento intelectual.

Ese desarrollo sugiere obviamente que en la metafísica la mente aprehende objetos que trascienden los sentidos, empezando por Dios. Mas ¿gozamos de intuición de las realidades espirituales? Kant lo niega explícitamente. "El hombre no dispone de *intuición* de los objetos inteligibles, sino sólo de *conocimiento simbólico*"[291] de ellos. O sea: concebimos los objetos suprasensibles por medio de conceptos universales, no por intuición directa. ¿Qué justifica, entonces la idea de que nuestras representaciones conceptuales de las realidades suprasensibles son válidas?

La dificultad se puede formular del modo siguiente. Como hemos visto, Kant hablaba del uso lógico del entendimiento o intelecto, que es su función de comparar y organizar material procedente de fuentes sensibles o suprasensibles. En el caso de materiales procedentes de una fuente sensible, el entendimiento tiene algo con lo cual trabajar, a saber, los datos procedentes de la intuición sensible por la combinación, si así puede decirse, de las sensaciones con las intuiciones puras de espacio y tiempo. Pero si no tenemos intuición de la realidad suprasensible, entonces en este caso el entendimiento no tendrá nada con lo cual trabajar. Pues en su uso lógico el entendimiento no suministra materiales, sino que se limita a organizar lógicamente materiales.

He aquí cómo se puede desarrollar el problema. Kant distinguía entre el uso lógico del entendimiento o intelecto y su “uso real”. Según su uso real el entendimiento produce conceptos por sí mismo, o sea, forma conceptos que no son de carácter empírico. En los *Nouveaux Essais* Leibniz había criticado el empirismo de Locke, sosteniendo, contra éste, que no derivamos todos nuestros conceptos empíricamente. En este punto Kant milita del lado de Leibniz, aunque no le sigue en la aceptación de ideas innatas. “Así, pues, como en la metafísica no hallamos principios empíricos, los conceptos que encontramos en ella tienen que buscarse no en los sentidos, sino en la naturaleza misma del entendimiento puro, y no como conceptos *innatos* (*connati*), sino como conceptos abstraídos de las leyes intrínsecas del espíritu (atendiendo a sus acciones con ocasión de la experiencia) y, por lo tanto, *adquiridos*. De esta clase son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., junto con sus opuestos o correlatos...”[292] Así, pues, los conceptos de sustancia y causa, por ejemplo, no se derivan de la experiencia sensible, sino del espíritu mismo con ocasión de la experiencia. Mas así se plantea la cuestión de si a falta de material intuitivo, cuando se trata del mundo inteligible, esos conceptos podrán usarse para captar realidades suprasensibles de tal modo que podamos sentar afirmaciones positivas y ciertas acerca de ellas. Dicho de otro modo: ¿puede haber una metafísica dogmática que pueda lícitamente pretender que contiene conocimiento de *intelligibilia*?

Hemos visto que Kant divide el conocimiento en conocimiento sensible y conocimiento intelectual, y que, sin limitarse a eso, divide también el mundo en mundo sensible y mundo intelectual. Esto sugiere en seguida que el conocimiento intelectual es conocimiento de *intelligibilia*, igual que el conocimiento sensible es conocimiento de *sensibilia*. Y puesto que las realidades suprasensibles pertenecen a la clase de los *intelligibilia*, podría suponerse que Kant sostuviera la posibilidad de la metafísica dogmática considerada como sistema de verdades conocidas. El hecho es que su esquema dúplice del conocimiento y de los objetos del conocimiento, propuesto bajo la influencia de Leibniz, le dificulta la recusación de la metafísica dogmática. Al mismo tiempo, ya en la disertación dice Kant las cosas suficientes para debilitar considerablemente la posición de la metafísica dogmática y para poner en

duda sus pretensiones, aunque no llegue a rechazarla abiertamente y con todas las letras. Vale la pena detenerse brevemente en este punto, de tanta importancia en el posterior desarrollo del pensamiento de Kant.

En primer lugar, y como hemos visto, Kant afirma que el "uso real" del entendimiento en la esfera de los *intelligibilia* nos da sólo conocimiento simbólico. Esto podría hacer pensar a una persona formada en la tradición tomista que Kant sostiene en realidad la posibilidad de un conocimiento válido de las realidades suprasensibles, aunque dicho conocimiento sea de carácter analógico. Pero lo que Kant parece pensar realmente es que a falta de material intuitivo la ampliación del "uso real" del entendimiento (uso en el cual el entendimiento produce por sí mismo sus conceptos y sus axiomas con ocasión de la experiencia) a su uso dogmático nos da indicaciones meramente simbólicas acerca de realidades suprasensibles, de tal modo, por ejemplo, que la descripción de Dios como primera causa sería un caso de simbolismo. No hay mucha distancia entre esta posición y la que será característica del Kant crítico. Es fácil dar el paso ulterior que consiste en sostener que la función primaria de conceptos como los de causa y sustancia es sintetizar los datos de la intuición sensible, y que aunque sin duda es posible psicológicamente aplicar esos conceptos a las realidades suprasensibles, la aplicación no produce conocimiento científico de dichas realidades.

En segundo lugar discute Kant el siguiente importante punto. En las ciencias naturales y en la matemática, donde la intuición sensible suministra los datos o material y el entendimiento se utiliza exclusivamente según su uso lógico (o sea, en la comparación y organización lógica de los datos, no para suministrar por su propia naturaleza interna conceptos y axiomas), "el uso produce el método"[293]. Es decir: sólo cuando esas ciencias han conseguido ya cierto grado de desarrollo reflexionamos acerca del método utilizado y lo analizamos, considerando modos de perfeccionarlo en el detalle. La situación es análoga a la que impera en el caso del lenguaje. No se elaboraron primero las reglas gramaticales para empezar luego a hablar, sino que el desarrollo de la gramática siguió al uso del lenguaje, no le precedió. "En cambio en la filosofía pura, como es la metafísica, en la que el *uso del entendimiento* respecto de los principios es *real*, esto es, donde los conceptos primitivos de las cosas y relaciones y los axiomas mismos proceden del entendimiento puro y, puesto que no hay intuiciones, no estamos defendidos del error, *el método precede a la ciencia*; todo lo que se emprenda antes de elaborar como es debido los preceptos de este método y de establecerlos sólidamente parece concepción temeraria y destinada a ser rechazada como vana y ridícula actividad del espíritu"[294]. Al tratar de cosas materiales que afectan a los sentidos podemos llegar a saber mucho de ellas sin necesidad de haber elaborado antes todo un método científico. Pero cuando se trata de realidades suprasensibles, como Dios, o de cosas en sí, en cuanto distintas del modo como aparecen a nosotros en la intuición sensible, es esencial averiguar antes cómo podemos llegar a conocerlas. Pues a falta de intuición el problema del método se hace

de importancia suma.

Kant afirma que la principal regla del método consiste en velar porque los principios del conocimiento sensible no se extiendan de las realidades sensibles a las suprasensibles. Como hemos visto, el filósofo establecía una distinción precisa entre los planos sensible e intelectual del conocimiento humano. Insiste también en que hemos de guardarnos de aplicar a realidades suprasensibles conceptos que sólo son aplicables en la esfera del conocimiento sensible, lo que equivale a convertir los principios del conocimiento sensible en principios universales. Da Kant como ejemplo el axioma de que todo lo que existe, existe en algún lugar y algún tiempo. No podemos afirmar ese principio de un modo universal, rebajando así a Dios, por ejemplo, a la esfera espacio-temporal. El entendimiento, en lo que Kant llama "uso refutatorio" (*usus elencticus*), tiene la misión de exponer lo injustificable de tales enunciados universales. En este uso refutatorio o crítico el entendimiento puede así mantener la esfera de la realidad suprasensible libre, por así decirlo, de contaminación por la aplicación de conceptos y principios en realidad propios del conocimiento sensible.

Hay que distinguir entre uso crítico y uso dogmático del entendimiento. El que podamos decir, por ejemplo, que Dios no está en el espacio ni en el tiempo no significa necesariamente que podamos conseguir conocimiento positivo y cierto de Dios por medio del puro entendimiento. Y, como se ha observado ya, basta con que Kant de aún el paso consistente en sostener que la función cognoscitiva de los conceptos primitivos del entendimiento puro estriba sólo en sintetizar los datos de la intuición sensible para eliminar con eso la metafísica dogmática, si se entiende por tal un sistema de verdades ciertas acerca de realidades suprasensibles como Dios y el alma inmortal del hombre. Hablando estrictamente, el concepto de causa, por ejemplo, sería entonces inaplicable a Dios. Psicológicamente hablando, está claro que podríamos aplicar ese concepto del modo indicado; pero tal uso nos daría sólo una indicación simbólica de Dios, no conocimiento científico.

Kant no mantiene que no haya realidades suprasensibles; no lo mantendrá nunca. Puede sin duda objetarse que, dada la duda que proyecta sobre la metafísica dogmática, no tiene fundamento alguno para afirmar que existan dichas realidades. Pero en la disertación no rechaza la metafísica dogmática de un modo abierto y claro. Cuando más tarde llegue a hacerlo abiertamente, desarrollará al mismo tiempo su teoría de los postulados de la ley moral, tema que por el momento hemos de ignorar.

En la disertación Kant habla del uso dogmático del entendimiento como extensión de los principios generales del entendimiento puro a la concepción de un *noumenon* perfecto o realidad puramente inteligible como medida de todas las demás realidades. En la esfera teorética (o sea, en la esfera del ser, de lo que es) esta medida o ejemplar es Dios, el ser supremo. En la esfera práctica (en la esfera de lo que debería ser hecho por la acción libre) se trata de la perfección moral. Por lo tanto, la filosofía moral, en lo que se refiere a sus principios fundamentales, pertenece a la filosofía pura. Kant

afirma que esos principios dependen de la razón misma, no de la percepción sensible. Coincide con Hume en que es imposible fundar los principios morales en la percepción sensible. Pero, por otra parte, Kant no estaba dispuesto a admitir que los principios morales sean expresión del sentimiento, abandonando así todo intento de darles un fundamento puramente racional. Por eso merece Epicuro severos reproches, igual que "Shaftesbury y sus seguidores"[295], que lo son de Epicuro en cierta medida. Pero Kant no desarrolla el tema. La elaboración de su filosofía moral iba a ser cosa del futuro.

5.La concepción de la filosofía *Crítica*.

A principios de septiembre de 1770 Kant escribió a J. H. Lambert que durante el invierno se proponía continuar sus investigaciones de filosofía moral pura, "en la cual no hay principios empíricos"[296]. También hablaba de su intención de revisar y ampliar algunas secciones de su disertación inaugural. En particular deseaba desarrollar la idea de una ciencia concreta, aunque negativa, que ha de preceder a la metafísica. Esta ciencia, descrita como "fenomenología general"[297], deja en claro el alcance de la validez de los principios del conocimiento sensible y evita así la aplicación injustificada de esos principios en la metafísica. Ya hemos visto que Kant habla de una ciencia así en la disertación misma, en la cual, igual que en la carta, se la llama "propedéutica" de la metafísica[298].

Pero sus reflexiones durante el invierno de 1770-1771 llevaron a Kant a abandonar la idea de ampliar la disertación inaugural, y le movieron a proyectar en vez de eso una nueva obra. En junio de 1771 escribía a Marcus Herz[299], un antiguo alumno suyo, que estaba trabajando en un libro titulado *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* (*Los límites de la sensibilidad y de la razón*). En esta obra se propone estudiar las relaciones entre los principios y las leyes fundamentales —tomados como determinados antes de la experiencia del mundo sensible— y los problemas de la teoría del gusto, la metafísica y la moral. Hemos visto que en la disertación inaugural de 1770 Kant exponía la teoría según la cual el espacio y el tiempo son "leyes" subjetivas de la coordinación de las sensaciones, y que en ese mismo trabajo adoptaba la teoría de que el entendimiento puro deriva de sí y por sí mismo, con ocasión de la experiencia, los conceptos fundamentales de la metafísica. También sostiene Kant la tesis de que los principios fundamentales de la moral se

derivan de la mera razón. Ahora se propone una investigación de los conceptos y las leyes fundamentales que se originan en la naturaleza del sujeto y que se aplican a los datos de experiencia de la estética, la metafísica y la moral. Dicho de otro modo, se propone tratar en un volumen los temas que al final necesitarían tres volúmenes, a saber, las tres *Crítica*s. En esta carta habla Kant de los principios subjetivos "no sólo de la sensibilidad, sino también del entendimiento" (*des Verstandes*)[300]. Kant está ya pues en camino de descubrir su gran empresa: la identificación de los elementos *a priori* del entendimiento humano. Hay que estudiar la relación entre forma y materia en el conocimiento no sólo en relación con la sensibilidad, en la cual los elementos subjetivos son las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino también respecto del entendimiento y el papel que éste desempeña en la síntesis de lo dado. Y la investigación tiene que atender no sólo al conocimiento teorético, sino también a la experiencia moral y estética.

En otra carta a Herz escrita en febrero de 1772 Kant vuelve a referirse a su proyectado libro sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. De acuerdo con su plan inicial el libro constaría de dos partes, una teorética y otra práctica. La primera parte se subdividiría en dos secciones, dedicadas respectivamente a la fenomenología general y a la metafísica considerada según su naturaleza y su método. La segunda parte constaría también de dos secciones, dedicadas respectivamente a los principios generales del sentimiento del gusto y a los fundamentos últimos de la moralidad. Pero mientras pensaba en la primera parte Kant se dio cuenta, según escribe a Herz, de que necesitaba aún algo esencial, a saber, un tratamiento a fondo de la relación entre las representaciones mentales (*Vorstellungen*) y los objetos del conocimiento. Hay que decir aquí algo acerca de las observaciones de Kant al respecto, porque nos le muestran ya en pugna con su problema crítico.

Nuestras representaciones sensibles no plantean ningún problema, siempre que sean el resultado de la afección del sujeto por el objeto. Es verdad que los objetos sensibles se nos presentan de tal modo y no de otro por ser nosotros como somos, o sea, a causa de las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Pero en el conocimiento sensible la forma se aplica a una materia pasivamente rec*Ibíd*a; nuestra sensibilidad es afectada por cosas externas a nosotros. Por lo tanto, no se presenta ningún problema grave a propósito de la referencia objetiva de nuestras representaciones sensibles. La situación cambia cuando se trata de representaciones intelectuales. Dicho abstractamente, la conformidad objetiva de concepto y objeto quedaría garantizada si el entendimiento produjera sus objetos mediante sus conceptos, esto es, si el entendimiento creara los objetos por el mero hecho de concebirlos o pensarlos. Pero sólo el intelecto divino es un entendimiento arquetípico en este sentido. No podemos suponer que el entendimiento humano cree sus objetos por el hecho de pensarlos. Kant no ha aceptado nunca un idealismo puro en este sentido. Al mismo tiempo, los conceptos puros del entendimiento no son, según Kant, abstraídos de la experiencia sensible. Los conceptos puros del entendimiento han de "tener sus

orígenes en la naturaleza del alma, pero de tal modo que ni son causados por el objeto ni dan ellos mismos ser al objeto”[301]. En este caso, empero, se plantea inmediatamente la cuestión de cómo esos conceptos se refieren a objetos y cómo los objetos se conforman con ellos. Kant observa que en su disertación inaugural se había limitado a exponer negativamente la cuestión. O sea, que se había contentado con decir que “las representaciones intelectuales... no son modificaciones del alma por el objeto”[302], silenciando la cuestión de cómo esas representaciones intelectuales o conceptos puros del entendimiento refieren a objetos si no son afectados por éstos.

Dado el supuesto de Kant, a saber, que los conceptos puros del entendimiento y los axiomas de la razón[303] pura no se derivan de fuentes empíricas, esta cuestión es sin duda pertinente. Y el único modo de darle respuesta última instancia, si es que se ha de mantener aquel supuesto, consiste en abandonar la tesis de la disertación según la cual las representaciones sensibles nos presentan los objetos tal como éstos aparecen, mientras que las intelectuales nos dan los objetos tal como éstos son; en vez de eso habrá que decir que los conceptos puros del entendimiento tienen como función cognoscitiva la ulterior síntesis de los datos de la intuición sensible. Dicho de otro modo: al final Kant se verá obligado a sostener que los conceptos puros del entendimiento son, por así decirlo, formas subjetivas mediante las cuales concebimos necesariamente (porque el espíritu es lo que es) los datos de la intuición sensible. Los objetos se conformarán entonces con nuestros conceptos y nuestros conceptos referirán a objetos porque esos conceptos son condiciones *a priori* de la posibilidad de objetos del conocimiento y realizan una función análoga a la de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, aunque a un nivel superior, que es el intelectual. O sea, Kant podrá seguir manteniendo su tajante distinción entre el sentido y el intelecto; pero tendrá que abandonar la noción de que mientras las representaciones sensibles nos dan las cosas según su aparecer, las representaciones intelectuales nos dan las cosas tal como éstas son en sí mismas. En vez de eso se tendrá un proceso ascendente de síntesis por la cual se constituye la realidad empírica. Como las formas sensibles e intelectuales del sujeto humano son constantes y como las cosas no son cognoscibles más que en cuanto sometidas a esas formas, habrá siempre conformidad entre los objetos y nuestros conceptos.

Volvamos a la carta de Kant a Herz. Platón, dice Kant, postulaba una intuición de la divinidad en una existencia anterior como fuente de los conceptos puros y de los principios fundamentales del entendimiento. Malebranche postulaba una intuición presente y continua de las ideas divinas. Crusius suponía que Dios implanta en el alma ciertas reglas de juicio y ciertos conceptos tales que hayan de concordar con los objetos según una armonía preestablecida. Pero todas esas teorías recurren a un *Deus ex machina*, y suscitan así más problemas de los que resuelven. Por lo tanto, hay que buscar alguna otra explicación de la conformidad entre conceptos y objetos. Y Kant escribe a Herz que su investigación de “filosofía trascendental” (su intento de reducir los conceptos de la razón pura a un número determinado de categorías) está ya lo

suficientemente adelantado como para ofrecer una *Crítica de la razón pura* (*eine Kritik der reinen Vernunft*)[304] que estudiará la naturaleza del conocimiento teorético y del conocimiento práctico (moral). La primera parte aparecería, pensaba Kant, dentro de tres meses, y trataría de las fuentes, el método y los límites de la metafísica. En la segunda parte, que aparecería más tarde, estudiaría los principios básicos de la moralidad.

Pero el trabajo no adelantó tan velozmente como lo imaginaba Kant al principio. Al luchar con sus problemas fue dándose cuenta finalmente de su complejidad. Al cabo de cierto tiempo se dio cuenta de que tendría que dividir la materia que había pensado tratar en una sola *Crítica*. Al final se sintió molesto por el retraso y redactó en cuatro o cinco meses la K*ritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), que apareció en 1781. En esta obra famosa Kant trata del conocimiento matemático y científico e intenta justificar la objetividad de éste frente al empirismo de David Hume. Lo hace proponiendo su "revolución copernicana", o sea, la tesis de que los objetos se adecuan al espíritu, y no a la inversa. Los objetos se nos aparecerán siempre de cierto modo porque la estructura de la sensibilidad y del espíritu humano es constante. Por eso podemos formar juicios científicos universales que valen no sólo para la experiencia actual, sino para toda experiencia posible: De este modo queda justificada la ciencia newtoniana a pesar de las disolventes tendencias del empirismo. Pero de esta posición se sigue que los conceptos puros del entendimiento no nos permiten aprehender las cosas en sí mismas con independencia de su modo de aparecemos, ni tampoco las realidades suprasensibles. Y en la primera *Crítica* Kant intenta explicar cómo nace la metafísica especulativa de tipo tradicional y por qué está condenada al fracaso. En el capítulo siguiente se discutirán los problemas básicos de la *Crítica de la razón pura*.

Kant vio que la *Crítica de la razón pura* resultaba objeto de malas interpretaciones, y que el público se quejaba de su oscuridad. Por esta razón escribió los *Prolegomena zu einer jeden kiinftigen Metaphysik* (*Prolegómenos a toda metafísica futura*, 1783), obra más breve, destinada no a completar la *Crítica*, sino a servirle de introducción o comentario aclaratorio. En 1787 publicó una segunda edición de la *Crítica*. En las citas se alude a la primera edición mediante *A* y a la segunda mediante *B*.

Mientras tanto Kant había dirigido la atención a los principios fundamentales de la moral. Y en 1785 publicó su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Le siguió en 1788 la *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la razón práctica*), aunque entre una y otra había publicado Kant no sólo la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, sino también los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Elementos metafísicos de la ciencia natural*, 1786). La teoría moral de Kant se estudiará en un capítulo posterior. Aquí bastará con decir que del mismo modo que en la primera *Crítica* el filósofo intenta identificar y dar una exposición sistemática de los

elementos *a priori* del conocimiento científico, así intenta en sus escritos morales identificar y dar una exposición sistemática de los elementos *a priori* o formales de la moralidad. Kant se propone fundar la obligación y la universalidad de la ley moral no en el sentimiento, sino en la razón práctica, o sea, en la razón como legisladora de la conducta humana. Eso no significa que intente deducir de la mera razón todos los concretos deberes de Sánchez o de García. Ni tampoco que pensara que podemos explicitar un conjunto de concretas leyes morales que vinculen sin más al hombre, sin referencia, a ningún material empírico dado. Pero sí pensaba que en los juicios morales hay, por así decirlo, una "forma" que no puede derivarse sino de la razón práctica y que se aplica al material empíricamente dado. La situación en moral es, pues, análoga en alguna medida a la de la ciencia. Tanto en la ciencia cuanto en la vida moral del hombre —o sea, tanto en el conocimiento teorético cuanto en el práctico— está lo dado, la "materia", y el elemento "formal" y *a priori*. Kant se ocupa particularmente de éste en sus escritos de moral. En este sentido se ocupa de la "metafísica" de la moral.

Pero en esos escritos éticos Kant se ocupa de metafísica también en otro sentido: intenta establecer como postulados de la ley moral las grandes verdades de la libertad, la inmortalidad y Dios. De este modo las principales verdades que, según la primera *Crítica*, son insusceptibles de demostración científica se reintroducen luego como postulados de fe moral o práctica. La teoría no es un mero apéndice a la filosofía kantiana, ni menos una excrecencia superflua. Pues es una parte esencial del intento kantiano de armonizar el mundo de la ciencia newtoniana con el mundo de la experiencia moral y de la fe religiosa. La noción de que los conceptos puros del entendimiento nos pueden dar conocimiento teorético de las cosas en sí mismas y de un mundo suprasensible ha sido destruida en la primera *Crítica*. Pero, al mismo tiempo, se ha conseguido espacio para la "fe". Y en los escritos de ética las verdades de la libertad humana, la inmortalidad y la existencia de Dios se introducen no como nociones científicamente demostrables, sino como implicaciones de la ley moral, en el sentido de que el reconocimiento del hecho de la obligación moral resulta exigir o postular una fe práctica en esas verdades. De este modo sigue Kant sosteniendo que hay una esfera suprasensible; pero halla la clave para penetrar en ella no en la metafísica dogmática, sino en la experiencia moral.

Se recordará que en la obra que había proyectado sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón* Kant quería tratar no sólo la metafísica y la moral, sino también los principios fundamentales de la teoría del gusto (*die Geschmackslehre*). El juicio estético, o juicio de gusto, se trata extensamente en la tercera *Crítica*, la *Kritik der Urteilskrajt* (*Crítica de la facultad de juzgar*), que apareció en 1790. Esta obra consta de dos partes principales, la primera de las cuales trata del juicio estético y la segunda del juicio teleológico, o de finalidad, en la naturaleza; su importancia es grande. Pues en esta obra intenta Kant cubrir, por lo que hace, al menos, a nuestra consciencia, el abismo abierto entre el mundo mecánico de la naturaleza tal como se

presenta en la ciencia física y el mundo de la moralidad, la libertad y la fe. O sea, intenta mostrar cómo pasa el espíritu de uno a otro de esos mundos. Kant se propone la tarea difícil de mostrar que la transición es razonable, sin anular por ello lo que ya ha dicho acerca de la vanidad de la metafísica dogmática y de la afirmación de la fe moral o práctica como único medio de acceso nuestro al mundo suprasensible. El contenido de la obra se discutirá más adelante. Pero vale la pena observar ya lo profundamente interesado que estaba Kant por reconciliar el punto de vista científico con el del hombre moral y religioso.

En 1791 publicó Kant un artículo "*sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teología*" (*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theologie*). En este trabajo sostenía Kant que en la teodicea o teología natural los temas son en realidad asuntos de fe, y no verdad científicamente demostrable. Siguió a ese trabajo, en 1793, *Die Religión innerhalb der Grensen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). En una sección anterior de este capítulo se ha hablado ya de los conflictos que produjo la publicación de este libro. Y también nos hemos referido, ya al breve tratado sobre *La paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) en el cual la paz perpetua, fundada sobre una base moral, se presenta como un ideal práctico del desarrollo histórico y político[305]. Por último, en 1797 aparecieron las dos obras que constituyen las dos partes de la *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*), a saber, los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Elementos metafísicos de la doctrina del derecho*) y los *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Elementos metafísicos de la doctrina de la virtud*).

Hemos visto que, en opinión de Kant, el espíritu humano no constituye ni crea el objeto en su totalidad. Esto es, aunque las cosas, en cuanto perc*Ibíd*as y conocidas, son relativas a nosotros en el sentido de que sólo las percibimos y las conocemos a través de las formas *a priori* insertas en la estructura del sujeto humano, son sin embargo, cosas en sí mismas, aunque no podamos conocerlas tal como en sí mismas son. Para decirlo simplísimamente: no creamos las cosas según su existencia ontológica, del mismo modo que el hombre que lleva gafas de color no crea las cosas que ve. Si suponemos que esas gafas no se pueden deponer nunca, el hombre verá siempre las cosas de aquel determinado color, y la apariencia de las cosas se deberá pues a un factor presente en el sujeto que percibe. Pero de eso no se sigue que las cosas no existan con independencia del sujeto que percibe. Por eso Kant se negó a admitir que la supresión de la cosa-en-sí por Fichte representara un desarrollo legítimo de su propia filosofía. Pero, al mismo tiempo, es difícil negar que algunas de las notas que forman parte del *Opus postumum* indican que hacia el final de su vida Kant estaba desarrollando su pensamiento de un modo que permite ver razonablemente en él una anticipación del idealismo especulativo alemán. Pero no es correcto interpretar la orientación del pensamiento de Kant en sus últimos años basándose en algunas notas y excluyendo otras que expresan un punto de vista diferente. Si tomamos el *Opus postumum* en su conjunto, parece claro que Kant no

abandonó nunca totalmente los elementos realistas de su pensamiento. Pero en un ulterior momento de la discusión de la filosofía de Kant habremos de decir algo más acerca del *Opus postumum*.

Capítulo XI
Los problemas de la primera crítica.

1.El problema general de la metafísica.

Si atendemos a los prólogos de la primera y la segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*,[306] así como a las primeras secciones de esta obra, observamos que el autor acentúa manifiestamente el problema de la metafísica. ¿Es o no posible la metafísica? No se pregunta, naturalmente, si es posible escribir tratados de metafísica o dedicarse a la especulación metafísica. La cuestión es si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Los problemas capitales de la metafísica son para Kant Dios, la libertad y la inmortalidad. Por eso podemos expresar la cuestión del modo siguiente. ¿Puede la metafísica darnos conocimiento seguro de la existencia y la naturaleza de Dios, la libertad humana y la existencia de un alma espiritual e inmortal en el hombre?

Una pregunta así presupone claramente una duda. Y en opinión de Kant hay razón de sobra para esa duda inicial, es decir, para el planteamiento del problema de la metafísica. Hubo un tiempo en el cual "se llamó a la metafísica reina de todas las ciencias; y si uno toma los deseos por realidades[307] sin duda merecía ese título de honor, habida cuenta de la destacada importancia, de su tema".[308] Kant no ha negado nunca la importancia de los temas principales de que se ocupa la metafísica. Mas en los tiempos presentes, observa Kant, la metafísica está desacreditada. Y la cosa se comprende. La matemática y la ciencia natural han progresado y en esos campos hay una gran área de conocimiento generalmente aceptado. Nadie pone seriamente en duda ese hecho. La metafísica, en cambio, es una liza de disputas sin fin. "Es imposible indicar un libro, como se puede, en cambio, señalar los Elementos de Euclides, y decir: he ahí la metafísica, ahí encontraréis el nobilísimo objeto de esta ciencia, el conocimiento de un ser supremo y de un mundo futuro, facilitado por los principios de la razón pura"[309]. El hecho es que la metafísica, a diferencia de la física, no ha encontrado" ningún método científico seguro cuya aplicación le permita resolver sus problemas. Y" esto nos mueve a preguntar "¿por qué no se ha hallado

hasta ahora ese seguro camino de la ciencia? ¿Es acaso imposible hallarlo?"[310]

El carácter inconcluyente de la metafísica, su incapacidad para encontrar hasta ahora un método de confianza que lleve a conclusiones ciertas, ay tendencia constante a desandar todos sus pasos y volver a empezar siempre desde el principio son rasgos que han contribuido a producir una difundida indiferencia respecto de la metafísica y sus pretensiones. En cierto sentido esa indiferencia es injustificada, pues "es vano profesar indiferencia respecto de estas cuestiones cuyos objetos no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana"[311]. Además, los que se profesan indiferentes toman ellos mismos actitudes metafísicas, aunque no se den cuenta del hecho. Por otra parte, esa indiferencia no es, en opinión de Kant, fruto de mera ligereza; más bien es expresión de una cierta madurez de juicio que se niega a contentarse con conocimiento ilusorio o pseudociencia. Por eso debería servir de estímulo para emprender una investigación *Crítica* de la metafísica, sometiéndola al tribunal de la razón.

¿Qué forma ha de tomar esa investigación *Crítica*? Para poder dar respuesta a esa pregunta hemos de recordar lo que significa para Kant metafísica. Como vimos en el capítulo anterior, Kant discrepa de la doctrina de Locke según la cual todos nuestros conceptos proceden en última instancia de la experiencia. Tampoco aceptaba, por lo demás, la contrapuesta doctrina de las ideas innatas. Pero al mismo tiempo creía que hay conceptos y principios que la razón forma por sí misma con ocasión de la experiencia.

El niño no nace, por ejemplo, con la idea de causalidad. Pero con ocasión de la experiencia su razón forma ese concepto por sí misma. Es un Concepto *a priori* en el sentido de que no procede de la experiencia, sino que se aplica a ella y la gobierna en cierto sentido. Hay, pues, conceptos y principios *a priori* fundados en la estructura del espíritu mismo. Estos conceptos son "puros" en el sentido de que por sí mismos están vacíos de todo contenido empírico o material empírico. Ahora bien: los metafísicos han supuesto que la razón puede aplicar esos conceptos y principios para aprehender realidades suprasensibles y cosas en sí, o sea, no meramente tal como se nos aparecen. Así han nacido los varios sistemas de metafísica dogmática. Pero el supuesto de los metafísicos era precipitado. No podemos considerar como dado que los conceptos y principios *a priori* de la razón se puedan usar para trascender la experiencia, o sea, para conocer realidades no dadas en la experiencia. Ante todo hemos de emprender una investigación *Crítica* de las potencias de la razón pura misma. Ésta es la tarea descuidada por los filósofos dogmáticos; el dogmatismo se describe precisamente como el supuesto de que sea posible progresar en el conocimiento sobre la mera base de conceptos puramente filosóficos, utilizando principios que la razón tiene desde antiguo la costumbre de usar, "sin preguntarse antes de qué modo y con qué derecho ha llegado la razón a esos principios. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin *Crítica* previa de sus propias capacidades"[312]. Kant propone emprender esta *Crítica*.

El tribunal ante el cual ha de comparecer la metafísica no es pues, “sino la investigación *Crítica (Kritik)* de la razón pura misma”, lo cual significa ‘una investigación *Crítica* de la facultad de la razón respecto de todos los conocimientos que puede aspirar a conseguir independientemente de toda experiencia’[313]. Se trata, pues, de averiguar “qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón[314] aparte de toda experiencia”[315]. Supongamos con Kant que la metafísica especulativa es una ciencia (o supuesta ciencia) no empírica que pretende trascender la experiencia y alcanzar un conocimiento de realidades puramente inteligibles (no sensibles) por medio de conceptos y principios *a priori*. Dada esta concepción de la metafísica, la validez de su pretensión estará obviamente determinada por la respuesta a la cuestión de qué y cuánto puede conocer el espíritu prescindiendo de la experiencia.

Para responder a esa cuestión hace falta una investigación crítica de la facultad de razonar, según se expresa Kant. En el curso de este capítulo quedará claro, según espero, lo que eso quiere decir. Pero puede ser útil precisar desde el primer momento que Kant no piensa en un estudio psicológico de la razón considerada como entidad psíquica, esto es, como un objeto entre otros objetos. Piensa en la razón respecto del conocimiento *a priori* que ella posibilite. O sea: se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos. Una investigación así se llama, según su terminología, “trascendental”.

Una de las tareas principales de la *Crítica de la razón pura* consiste en mostrar de manera sistemática qué son esas condiciones. Y es importante entender el tipo de condiciones a que se refiere Kant. Hay, sin duda, condiciones empíricas de la percepción de cosas o del aprendizaje de verdades. Por ejemplo: es imposible ver cosas en una oscuridad completa; la visión requiere luz. Y hay muchas verdades científicas que no se podrían descubrir sin la ayuda de instrumentos. Hay, por otra parte, condiciones empíricas subjetivas, condiciones dadas o no en el sujeto conocedor mismo. Imposible ver las cosas si uno padece una enfermedad de la vista en estado avanzado. Y en la práctica hay gente que no puede entender cosas que otros entienden con relativa facilidad. Pero Kant no se interesa por las condiciones empíricas. Lo que le interesa son las condiciones no-empíricas, o condiciones “puras”, del conocimiento humano como tal. Dicho de otro modo: Kant estudia los elementos formales de la consciencia pura. Juan, Pedro, Luis, individuos concretos, no se consideran siquiera en esta investigación, o sólo quedan incluidos en ella en cuanto ejemplificaciones del sujeto humano como tal. Las condiciones del conocimiento que valen para el sujeto humano como tal valdrán también, como es obvio, para Juan, Pedro y Luís. Pero Kant estudia las condiciones necesarias del conocimiento de los objetos, no las condiciones empíricas variables. Y si las condiciones resultan ser tales que las realidades que trasciendan la experiencia sensible no puedan ser objeto de conocimiento, se habrá mostrado que las pretensiones de la metafísica especulativa son vacías y vanas.

Kant habla respetuosamente de Wolff llamándole “el más grande de todos los

filósofos dogmáticos”[316], y está claro que cuando habla de metafísica dogmática piensa principalmente, aunque no exclusivamente, en el sistema leibnizo-wolffiano. Por eso podríamos pensar que su investigación acerca de la posibilidad o la imposibilidad de la metafísica es en realidad un estudio de la capacidad que tenga un cierto tipo de metafísica de ampliar nuestro conocimiento de la realidad, cosa que sería objeto demasiado estrecho de una investigación así. Pues hay otras ideas de metafísica que no son la wolffiana. Pero aunque es verdad que Kant descuida demasiado otras nociones de metafísica, no se puede insistir mucho en esa objeción limitadora, pues conceptos como los de causa y sustancia, por ejemplo, se utilizan en otros sistemas metafísicos que no son el de Wolff. Y si el estatuto y la función de esos conceptos fueran los que Kant muestra en el curso de la primera *Crítica*, no podrían ser usados para alcanzar conocimiento de las realidades suprasensibles. De este modo la *Crítica* kantiana del poder de la razón, si fuera una *Crítica* válida, afectaría a muchos otros sistemas filosóficos, y no sólo al de Wolff. Dicho de otro modo: el campo de investigación de Kant puede ser demasiado estrecho en su punto de partida, en el sentido de que identifique la metafísica con un determinado tipo de metafísica; pero la investigación se desarrolla de tal modo que las conclusiones conseguidas al final tienen un amplio campo de aplicación.

También vale la pena observar que Kant no usa el término ‘metafísica’ siempre en el mismo sentido. El estudio de la capacidad de la razón respecto del conocimiento puro *a priori* se llama filosofía *Crítica*, mientras que la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico conseguido o accesible por el poder de la razón pura (o sea, *a priori*) se llama metafísica. Cuando este último término se usa en ese sentido, la filosofía *Crítica* es una preparación o propedéutica de la metafísica, con lo que cae fuera de ella. Pero también puede aplicarse el término ‘metafísica’ a la totalidad de la filosofía pura (no empírica), con inclusión de lo que suele llamar Kant filosofía *Crítica*; en este caso la filosofía *Crítica* es la primera parte de la metafísica. Además, si tomamos el término ‘metafísica’ en el sentido de la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico alcanzado por el poder de la razón pura, podemos entender por ‘conocimiento’ conocimiento en sentido estricto o incluir en la extensión del término el conocimiento pretendido o ilusorio que muchos filósofos han creído alcanzable por pura razón. Si entendemos la palabra ‘conocimiento’ en el primero de esos dos sentidos, Kant, evidentemente, no rechaza la metafísica. Creía, por el contrario que la metafísica en ese sentido se puede desarrollar, en principio al menos, de forma sistemática y completa. Y sus *Elementos metafísicos de la ciencia natural* son una aportación en ese sentido. Pero si el término ‘metafísica’ se usa para significar el conocimiento pretendido o ilusorio de realidades suprasensibles, entonces una de las tareas de la filosofía *Crítica* consiste en exponer la vaciedad de las pretensiones de esa pseudociencia. Por último hemos de distinguir también entre la metafísica como disposición natural y la metafísica considerada como ciencia. El espíritu tiene una tendencia natural a suscitar problemas como los

de Dios y la inmortalidad; y aunque debemos intentar comprender por qué ocurre eso, Kant no desea extirpar esa tendencia, ni cree que sea posible hacerlo, aunque ello fuera deseable. La metafísica como predisposición natural es un hecho y, por lo tanto, obviamente posible. Pero la metafísica como ciencia, si por tal se entiende un conocimiento científico de entes suprasensibles, no ha sido nunca una realidad en la opinión de Kant. Toda demostración supuestamente conseguida hasta ahora es inválida, según puede mostrarse, o sea, es una pseudo-demostración. Por lo tanto, podemos justamente preguntarnos si es posible la metafísica considerada como ciencia.

Todo eso puede parecer muy complicado y confuso. Pero no lo es en la práctica tanto como lo parece en ese breve resumen. En primer lugar, el mismo Kant se refiere a los diferentes usos del término 'metafísica'[317]. En segundo lugar, el contexto deja en claro el sentido en el cual usa Kant el término en cada caso. Pero el hecho de que el término tenga en sus escritos más de un sentido es sin duda de alguna importancia. Pues si se ignora ese hecho, se puede concluir precipitadamente que Kant se contradice, que en unos pasos admite la metafísica y en otros la rechaza; mientras que en realidad puede no haber ninguna contradicción entre pasos así.

2.El problema del conocimiento *a priori*.

Pero aunque la posibilidad de la metafísica como ciencia (o sea, como ciencia de objetos propios, que trascienden la experiencia sensible) sea para Kant un problema importante, se trata, sin embargo, sólo de una parte del problema general considerado en la *Crítica de la razón pura*. Puede decirse que ese problema general es el de la posibilidad del conocimiento *a priori*.

Por conocimiento *a priori* no entiende Kant un conocimiento relativamente *a priori, a priori* respecto de tal o cual experiencia o tipo de experiencia. Si uno pone una prenda de vestir tan cerca del fuego que la prenda se chamusca o arde, podemos decir que ya *a priori* tenía que saber que eso iba a ocurrir. O sea: en base a la experiencia pasada el hombre habría podido saber antes de su acción el efecto que ésta iba a tener. No necesitaba esperar a ver lo que ocurriría. Pero este conocimiento previo sería *a priori* sólo respecto de una determinada experiencia. Kant no está pensando en ese conocimiento relativamente *a priori*. Piensa en un conocimiento que sea *a priori* respecto de toda experiencia.

Hay que tener cuidado en este punto para no inferir precipitadamente que Kant

está pensando en ideas innatas que se suponen presentes en el espíritu humano antes de toda experiencia, en un sentido temporal de la palabra 'antes'. Conocimiento puro *a priori* no significa conocimiento explícitamente presente en el espíritu antes de que éste empiece a experimentar cosa alguna; significa conocimiento no derivado de la experiencia, aunque no aparezca como lo que normalmente llamaríamos 'conocimiento' sino con ocasión de la experiencia. Consideremos los siguientes célebres y muy citados enunciados. "No puede haber duda de que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia... Pero aunque todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, de ello no se sigue que todo él proceda de la experiencia"[318]. Kant coincide con los empiristas, como Locke, en que "todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia". Nuestro conocimiento, piensa Kant, ha de empezar con la experiencia porque la facultad cognoscitiva, como él dice, no puede ponerse en ejercicio sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos. Dadas las sensaciones, la materia prima de la experiencia, puede empezar a trabajar el espíritu. Pero, al mismo tiempo, aunque ningún conocimiento sea temporalmente anterior a la experiencia, es posible que la facultad cognoscitiva suministre elementos *a priori* tomados de sí misma, con ocasión de las impresiones sensibles. En este sentido los elementos *a priori* no proceden de la experiencia.

Mas ¿por qué ha de pensar Kant que sea posible la existencia de conocimiento *a priori*? La respuesta es que estaba convencido de la existencia de tal conocimiento. Kant coincidía con David Hume en que no es posible derivar de la experiencia la necesidad ni la universalidad estricta[319]. De ello se sigue para ambos que "la necesidad y la universalidad estricta son signos seguros de conocimiento *a priori* y se presentan inseparablemente juntas"[320]. Es fácil mostrar que poseemos conocimientos expresables en juicios necesarios y universales. "Si se desea un ejemplo tomado de las ciencias, basta con coger cualquier proposición de la matemática. Si se desea un ejemplo tomado de las operaciones más corrientes del entendimiento, podrá servir la proposición de que todo cambio ha de tener una causa"[321]. Esta última proposición es "impura" en el sentido de Kant, porque el concepto de cambio procede de la experiencia. Pero a pesar de ello la proposición es *a priori*, aunque no sea un ejemplo de conocimiento puro *a priori*. Pues es un juicio necesario y estrictamente universal.

Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*. Kant reconocía su deuda para con Hume. "Confieso abiertamente que fue el pensamiento de David Hume lo que hace años interrumpió por vez primera mi sueño dogmático y dio una dirección completamente nueva a mis estudios en el terreno de la filosofía especulativa"[322]. Pero aunque Kant había quedado convencido por la discusión del principio de causalidad por Hume y admitía con éste que el elemento de necesidad en el juicio no puede justificarse por vía puramente empírica, se negaba a aceptar la explicación psicológica que Hume da del origen de aquella necesidad a base de la asociación de ideas. Cuando digo que todo acaecimiento ha de tener una causa mi

juicio expresa un conocimiento *a priori*, no es simple expresión de una expectativa habitual mecánicamente producida por la asociación de ideas. Kant insiste en que esa necesidad no es "puramente subjetiva"[323]; la dependencia causal de todo acaecimiento, suceso o cambio es cosa conocida, y conocida *a priori*. O sea, mi juicio no es simplemente una generalización de mi experiencia de casos particulares, ni necesita de confirmación empírica para que se pueda conocer su verdad. Por eso, aunque Hume estaba en lo justo al decir que en la experiencia no está dada ninguna relación necesaria entre el acaecimiento y la causa, su explicación psicológica del origen de la idea de necesidad es, sin embargo, inadecuada. Lo que aquí tenemos es un ejemplo de conocimiento *a priori*.

Y no es ni mucho menos el único ejemplo. Hume atendió principalmente a la relación causal, pero Kant halló "pronto que el concepto de conexión entre causa y efecto no es ni mucho menos el único por el cual el entendimiento piensa conexiones entre cosas *a priori*" (Prólogo). Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*.

Pero, si está fuera de duda la existencia de conocimiento *a priori*, ¿por qué se pregunta Kant por la posibilidad de ese conocimiento? Pues si se da, es que es posible, naturalmente. La respuesta dice en este punto que para los campos (la matemática y la física puras) en los que, según la convicción de Kant, hay evidentemente conocimiento *a priori*, la cuestión no es si ese conocimiento es posible, sino *cómo* lo es. Admitida su posibilidad (puesto que existe), ¿cómo es esa posibilidad? ¿Cómo podemos tener el conocimiento *a priori* que tenemos, por ejemplo, en matemática?

Pero en el caso de la metafísica especulativa la pretensión de poseer conocimiento *a priori* es suspecta. Por eso en este caso nos preguntamos si es posible, no ya cómo es posible. Si la metafísica nos da conocimiento de Dios o de la inmortalidad, por ejemplo, ese conocimiento, según la concepción kantiana de la metafísica, ha de ser *a priori*. Ha de ser independiente de la experiencia, en el sentido de que no dependerá lógicamente de juicios puramente empíricos. Pero ¿nos suministra la metafísica tal conocimiento? ¿Es en principio siquiera capaz de hacerlo?

3.Las divisiones de este problema.

Hemos de intentar precisar esos problemas. Y para hacerlo hemos de referirnos a las distinciones de Kant entre los diferentes tipos de juicios.

En primer lugar tenemos que distinguir entre juicio analítico y juicio sintético. Juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado está contenido, implícitamente al menos, en el concepto del sujeto. Se dice que son “juicios explicativos” (*Erläuterungsurteile*)[324], porque el predicado no añade al concepto del sujeto nada que no esté ya contenido en él explícita o implícitamente. Y su verdad se basa en la ley de contradicción. No podemos negar una proposición así sin caer en contradicción lógica. Kant cita como ejemplo “todos los cuerpos son extensos”. Pues la idea de extensión está contenida en la idea de cuerpo. En cambio, los juicios sintéticos afirman o niegan de un sujeto un predicado que no está contenido en el concepto del sujeto. Por eso se llaman “juicios ampliativos” (*Erweiterungsurteile*)[325], ya que amplían el concepto dado por el sujeto. Según Kant, “todos los cuerpos son pesados” es un ejemplo de juicio sintético, pues la idea de peso o gravedad no está contenida en el concepto de cuerpo como tal.

Hemos de distinguir también dentro de la clase general de los juicios sintéticos. En todos los juicios sintéticos se añade, como hemos visto, algo al concepto del sujeto. Se afirma una conexión (por limitarnos ahora al juicio afirmativo) entre el predicado y el sujeto, pero el predicado no puede obtenerse del sujeto, por así decirlo, mediante mero análisis. Ahora bien: esta conexión puede ser puramente factual y contingente, y en este caso se da sólo en y por la experiencia. Cuando esto ocurre, el juicio es sintético *a posteriori*. Tomemos la proposición “Todos los miembros de la tribu X son bajos” y supongamos que es verdadera. Es sintética, pues no podemos obtener la idea de bajura por mero análisis del concepto de pertenencia a la tribu X[326]. Pero la conexión entre la escasa estatura y la pertenencia a la tribu está dada exclusivamente en y por la experiencia, y el juicio es simplemente resultado de una serie de observaciones. Su universalidad no es estricta, sino supuesta y comparativa. Aunque en el momento de que se trate no haya un solo miembro de la tribu que no sea bajo, en el futuro puede haber uno o más miembros altos. No podemos saber *a priori* que todos los miembros son bajos; éste es un asunto factual y contingente.

Pero según Kant hay otra clase de proposiciones sintéticas, en las cuales la conexión entre el predicado y el sujeto, aunque no cognoscible por mero análisis del concepto del sujeto, es a pesar de ello necesaria y estrictamente universal. Éstas se llaman proposiciones sintéticas *a priori*. Kant da como ejemplo “Todo lo que ocurre tiene su causa”[327]. La proposición es sintética porque el predicado, tener una causa, no está contenido en el concepto de lo que ocurre, esto es, de acaecimiento. Es un juicio ampliativo, no un juicio explicativo. Pero al mismo tiempo es un juicio *a priori*, pues se caracteriza por la necesidad y la universalidad estricta, los signos de los juicios *a priori*. La proposición ‘todo lo que ocurre tiene una causa’ no significa que en lo que alcanza nuestra experiencia todos los acaecimientos han tenido causas y que es razonable esperar, mientras la experiencia no diga lo contrario, que los acaecimientos futuros tendrán también causa. Significa que todo acaecimiento, sin excepción posible, tiene causa. La proposición depende de la experiencia en cierto

sentido, a saber, que sólo por la experiencia adquirimos la idea de cosas que ocurren, de acaecimientos. Pero la conexión entre el predicado y el sujeto está dada *a priori*. No es una mera generalización de experiencia alcanzada por inducción, ni necesita confirmación empírica. Sabemos *a priori* o por anticipado que todo acaecimiento ha de tener una causa, y la observación de una conexión así en el caso de los acaecimientos que caen dentro del campo de nuestra experiencia no añade nada a la certeza del juicio.

Creo que estaría fuera de lugar el interrumpir el curso de la problemática kantiana con una discusión de la muy disputada cuestión de las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero en atención al lector que hasta el momento no se hubiera interesado por estas cuestiones, vale la pena observar brevemente que la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* es generalmente rechazada por los lógicos modernos, particularmente, como es natural, por los empiristas y positivistas. Su planteamiento de la problemática es bastante distinto del de Kant, pero no es necesario atender ahora a este tema. Lo principal del asunto es que mientras la distinción general entre proposiciones sintéticas y proposiciones analíticas no produce ninguna dificultad, muchos filósofos se niegan a admitir la existencia de proposiciones sintéticas que sean *a priori*.

Si una proposición es necesaria, entonces es analítica. Y si una proposición no es analítica, entonces es sintética *a posteriori*, por usar el lenguaje de Kant. Dicho de otro modo: la tesis empirista dice que si una proposición hace algo más que analizar las significaciones de términos o ilustrar las de símbolos, o sea, si nos da información acerca de realidad extralingüística, entonces la conexión entre su predicado y su sujeto no es necesaria ni puede ser una conexión necesaria. Y todas las proposiciones sintéticas son *a posteriori* en el sentido de la terminología de Kant. Una proposición cuya verdad se base simplemente en el principio de contradicción es, como Kant decía, analítica. 4jna proposición cuya verdad no descanse simplemente en el principio de contradicción no puede ser necesariamente verdadera. No hay lugar para una tercera clase de proposiciones además de las analíticas y las empíricas (que corresponden a los juicios sintéticos *a posteriori* de Kant).

Kant, en cambio, estaba convencido de que hay proposiciones sintéticas *a priori*, o sea, proposiciones que no son meramente “explicativas”, sino que amplían nuestro conocimiento de la realidad, pero que son al mismo tiempo *a priori* (o sea, necesarias y estrictamente universales). Por lo tanto, el problema general de cómo es posible el conocimiento *a priori* se puede expresar del siguiente modo: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? ¿Cómo es que podemos saber *a priori* algo acerca de la realidad? Pero esta pregunta general se puede subdividir en bastantes otras más particulares teniendo en cuenta los lugares donde encontramos proposiciones sintéticas *a priori*.

Éstas se encuentran, en primer lugar, en la matemática. “Hay que observar ante todo que las proposiciones matemáticas propiamente tales son siempre juicios *a*

priori y no empíricos, puesto que incluyen el concepto de necesidad y éste no se puede derivar de la experiencia”[328]. La proposición 7 + 5 = 12 no es una generalización empírica que admita excepciones posibles. Es una proposición necesaria. Pero al mismo tiempo, y según Kant, esa proposición no es analítica en el sentido antes descrito, sino sintética. El concepto de doce no se obtiene ni se puede obtener por mero análisis de la idea de la unión de siete y de cinco. Pues esta idea no implica por sí misma el concepto de doce como número resultante de la unión. Sólo la intuición nos permite llegar a la idea de 12. “Por lo tanto, la proposición aritmética es siempre sintética”[329]. O sea, es sintética *a priori*, puesto que, como hemos visto, es una proposición necesaria y, por lo tanto, no puede ser sintética *a posteriori*.

También las proposiciones de la geometría pura son proposiciones sintéticas *a priori*. Por ejemplo, “que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Porque mi concepto de recta no contiene ninguna noción de cantidad, sino sólo de cualidad. Así pues, el concepto de la más corta está añadido, y no puede derivarse mediante análisis del concepto de línea recta. Por lo tanto, la intuición tiene que prestarnos aquí su ayuda, por medio de la cual se hace posible esta síntesis”[330]. Pero además de ser sintética, la proposición es necesaria y, por lo tanto, *a priori*. No es una generalización empírica.

Los geómetras, observa Kant, pueden utilizar algunas proposiciones analíticas; pero insiste en que todas las proposiciones de la matemática pura propiamente tal son proposiciones sintéticas *a priori*. La matemática pura no es para Kant, como lo fue para Leibniz, una ciencia puramente analítica basada en el principio de contradicción, sino que es una ciencia de carácter constructivo. En el capítulo siguiente habrá que decir algo más acerca de la concepción kantiana de la matemática, al tratar su teoría del espacio y del tiempo. Por el momento bastará con observar el problema que surge de esta doctrina de que las proposiciones matemáticas son proposiciones sintéticas *a priori*: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Sin duda conocemos *a priori* verdades matemáticas. Pero ¿cómo es eso posible?

En segundo lugar se encuentran proposiciones sintéticas *a priori* también en la física. Tomemos, por ejemplo, la proposición “en todos los cambios del mundo corpóreo (material) la cantidad de materia permanece constante”. Según Kant esta proposición es necesaria y, por lo tanto, *a priori*. Pero también es sintética. Pues en el concepto de materia no está pensada su permanencia, sino sólo su presencia en el espacio por ella llenado. Desde luego que la física en general no consta simplemente de proposiciones sintéticas *a priori*. Pero “la ciencia natural (la física) contiene juicios sintéticos *a priori* como principios”[331]. Si llamamos ciencia natural pura, o física pura, al conjunto de esos principios, se plantea la cuestión: “¿Cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura?” Poseemos conocimiento *a priori* en esa esfera. Pero ¿cómo es posible que lo poseamos?

Kant creía que hay proposiciones *sintéticas a priori* también en moral; pero este tema puede dejarse pendiente hasta el capítulo dedicado a su teoría ética, puesto que

por el momento estamos considerando los problemas suscitados y discutidos en la *Crítica de la razón pura*. Así llegamos, pues, al tema de la metafísica. La metafísica no aspira meramente a analizar conceptos. Contiene, sin duda, proposiciones analíticas, pero éstas no son proposiciones metafísicas propiamente dichas. La metafísica aspira a ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Por lo tanto, sus proposiciones tienen que ser sintéticas. Pero, al mismo tiempo, si la metafísica no es una ciencia empírica (y por supuesto que no lo es), entonces sus proposiciones tienen que ser *a priori*. De lo cual se sigue que si la metafísica es posible, tiene que constar de proposiciones sintéticas *a priori*. "Y así la metafísica, al menos según su pretensión, consta puramente de proposiciones sintéticas *a priori*"[332]. Kant aduce como ejemplo la proposición "el mundo ha de tener un primer comienzo"[333].

Pero, como hemos visto, la pretensión científica de la metafísica es suspecta. Por lo tanto, aquí la cuestión no es cómo es posible la metafísica como ciencia, sino si la metafísica como ciencia es posible. En este punto hemos de apelar a una distinción ya hecha, a saber, la distinción entre la metafísica como disposición natural y la metafísica como ciencia. Puesto que Kant piensa que la razón humana se ve naturalmente movida a suscitar problemas que no son resolubles empíricamente, podrá muy naturalmente preguntarse cómo es posible la metafísica considerada como disposición natural. Pero en la medida en que duda de si está justificada la pretensión metafísica de ser una ciencia capaz de resolver sus propios problemas, en esa medida la cuestión pertinente es la de si realmente es posible una metafísica considerada como ciencia.

Aquí nos enfrentamos, pues, con cuatro problemas. Primero: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Segundo: ¿cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura? Tercero: ¿cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? Cuarto: ¿es posible la metafísica en cuanto ciencia? Kant estudia estas cuestiones en la *Crítica de la razón pura*.

4.La revolución copernicana de Kant.

Si consideramos la cuestión general de cómo es posible el conocimiento *a priori* o cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, y si al mismo tiempo tenemos presente el acuerdo de Kant con Hume por lo que hace a la imposibilidad de derivar de los datos empíricos la necesidad y la universalidad estricta, veremos lo difícil que iba a ser para el filósofo el sostener que el conocimiento consista en la adecuación del

espíritu con sus objetos. La razón de esa dificultad es obvia. Si para conocer objetos el espíritu tiene que adecuarse a ellos, y si, por otra parte, no puede hallar en esos objetos, en cuanto empíricamente dados, conexión necesaria alguna, se hace imposible explicar cómo podemos formar juicios necesarios y estrictamente universales que resultan de hecho verificados y que, como sabemos de antemano o *a priori*, tienen que serlo siempre. Pues no se trata sólo, por ejemplo, de que averigüemos que ciertos acaecimientos ya experimentados tengan causa; es que, además, sabemos de antemano que todo acaecimiento tiene causa. Mas si reducimos la experiencia a lo meramente dado, no podemos descubrir ninguna relación causal necesaria. Por lo tanto, es imposible explicar nuestro conocimiento de que todo acaecimiento ha de tener una causa; la hipótesis de que el conocimiento consiste simplemente en la adecuación del espíritu a sus objetos no permite esa explicación, dados aquellos principios.

Por eso sugiere Kant otra hipótesis. "Se ha admitido hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que adecuarse a los objetos. Pero todos los intentos hechos para averiguar *a priori* algo de ellos mediante conceptos, para ampliar así nuestro conocimiento, han fracasado hasta ahora partiendo de ese supuesto. Veamos, por lo tanto, si no progresaremos más en las tareas de la metafísica con la suposición inversa, a saber, que los objetos tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. Esto, desde luego, concuerda mejor con la posibilidad que estamos buscando, a saber, la de un conocimiento *a priori* de los objetos que determine algo de ellos antes de que nos sean dados"[334]. Esta hipótesis, observa Kant, es análoga a la propuesta por Copérnico. Copérnico vio que aunque el Sol parece moverse alrededor de la Tierra de Este a Oeste, no podemos inferir justificadamente de ello que la Tierra esté fija y que el Sol se mueva en torno de ella, por la sencilla razón de que el movimiento observado del Sol sería el mismo (o sea, los fenómenos serían precisamente los que son) si fuera la Tierra la que se moviera alrededor del Sol, y el observador humano con ella. Los fenómenos inmediatos son los mismos con ambas hipótesis. La cuestión consiste en si no hay fenómenos astronómicos que sólo se puedan explicar de acuerdo con la hipótesis heliocéntrica, o que, por lo menos, se expliquen con ella mejor y más económicamente que con la hipótesis geocéntrica. La ulterior investigación astronómica mostró que tal era el caso. Análogamente, apunta Kant, la realidad empírica quedará sin alterar utilizando la hipótesis de que para ser conocidos (o sea, para ser objetos, si por 'objeto' entendemos objeto del conocimiento) los objetos tienen que adecuarse al espíritu, y no a la inversa. Y si el conocimiento *a priori* se puede explicar con la nueva hipótesis, mientras que es inexplicable con la vieja, aquí se tendrá obviamente un argumento en favor de aquélla.

La "revolución copernicana" de Kant no implica la tesis de que la realidad se pueda reducir al espíritu humano y a sus ideas. Kant no afirma que el espíritu humano cree las cosas al pensarlas. Lo que dice es que no podemos conocer cosas, que las cosas no pueden ser objetos de nuestro conocimiento, más que en la medida en que se

someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento puestas por el sujeto. Si suponemos que el espíritu humano es puramente pasivo en el conocimiento no podemos explicar el conocimiento a *priori* que sin duda poseemos. Admitamos, pues, que el espíritu es activo. Esta actividad no significa la creación de entes a partir de la nada. Significa más bien que el espíritu impone, por así decirlo, al material último de la experiencia sus propias formas cognoscitivas, determinadas por la estructura de la sensibilidad y del entendimiento humano, y que las cosas no pueden ser conocidas si no es por medio de esas formas. Pero al hablar de la imposición por el espíritu de sus propias formas cognoscitivas a la materia prima, por así decirlo, del conocimiento no se está diciendo que el sujeto humano haga eso deliberadamente, conscientemente y con intención. El objeto en cuanto dado a la experiencia consciente, el objeto acerca del cual pensamos (un árbol, por ejemplo) está ya sometido a esas formas cognoscitivas que el sujeto humano le impone como por necesidad natural, por el mero hecho de ser ese sujeto lo que es, o sea, por su estructura natural de sujeto conocedor. Así, pues, las formas cognoscitivas determinan la posibilidad de los objetos, si por 'objeto' se entiende el objeto de conocimiento precisamente y como tal. En cambio, si la palabra se entiende como significativa de las cosas en sí, o sea, tal como existen fuera de toda relación con el sujeto conocedor, entonces, desde luego, no podemos decir que los objetos estén determinados por el espíritu humano.

Tal vez pueda aclararse un poco el asunto tomando la imagen, por supuesto grosera, del hombre con gafas de color al que antes nos referíamos. Por una parte es obvio que este hombre que ve el mundo de color —pongamos rojo— porque lleva gafas cuyas lentes están teñidas de rojo, no crea las cosas que ve en el sentido en que se dice que Dios es el Creador. Si no hubiera cosas que le afectaran, ésto es, que estimularan su capacidad visual, no vería nada en absoluto. Por otra parte, empero, nada podría ser visto por él, o sea, nada podría ser objeto de visión para él, si no se presentara como rojo. De todos modos, para que la analogía se pueda aplicar hay que precisar el siguiente e importante punto. Un hombre que se pone gafas rojas lo hace deliberadamente, de modo que si ve las cosas rojas es porque quiere. Para que la analogía funcione habrá, pues, que imaginar un hombre con la visión constituida de tal modo desde la cuna que sólo puede ver rojo. El mundo que se le presenta en la experiencia es pues, un mundo rojo. Y este mundo es realmente el punto de partida para sus reflexiones. Se hacen entonces posibles dos hipótesis para esa reflexión: o bien todas las cosas son rojas, o bien hay cosas de diferentes colores[335], pero que aparecen todas como rojas a causa de algún factor subjetivo (como efectivamente ocurre en el caso de la analogía). Espontáneamente nuestro hombre se inclinaría por la primera hipótesis. Pero puede ocurrirle que en el curso del tiempo tropiece con dificultades para explicar ciertos hechos basándose en su hipótesis. Esto puede moverle a tener en cuenta la otra. Y si descubre que ciertos hechos se pueden explicar mediante esta segunda hipótesis, mientras que eran inexplicables con la primera, con la hipótesis de que todas las cosas son rojas, tendrá que adoptar la segunda hipótesis.

Nunca será capaz de ver los colores “reales” de las cosas, y las apariencias serán para él las mismas después del cambio de hipótesis que antes, del mismo modo que el movimiento aparente del Sol es exactamente el mismo para el hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica que para el que profesa la geocéntrica. Pero ahora sabrá por qué las cosas se presentan así. El hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica sabrá que el movimiento aparente del Sol alrededor de la Tierra se debe al movimiento de la Tierra y al suyo propio con ella. El hombre que ve todas las cosas rojas tendrá razones para suponer que esta apariencia de las cosas se debe a una condición subjetiva suya. Análogamente, el hombre que acepta la “revolución copernicana” de Kant tiene razones para creer, por ejemplo, que algunos modos de aparición de las cosas (la coordinación espacial, por ejemplo, o la conexión mutua por relaciones necesarias de causa-efecto) se deben a las condiciones subjetivas *a priori* del conocimiento que están presentes en su misma subjetividad. No será capaz, por supuesto, de conocer las cosas aparte de su sujeción a esas condiciones o formas *a priori*, pero sabrá por qué el mundo empírico es lo que es para su consciencia.

Hemos recordado ya la alusión de Kant, en el prólogo a los *Prolegómenos*, a la influencia de Hume sobre su pensamiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant llama la atención acerca de la influencia que han tenido sobre él la matemática y la física al sugerirle la idea de su “revolución copernicana”. En matemática, una revolución así tiene que haberse producido muy tempranamente. Quienquiera que fuera el griego que por vez primera demostró las propiedades del triángulo isósceles, es evidente que lo hizo bajo la iluminación de una luz nueva que cayó sobre él. Pues vio que no bastaba con contemplar el diagrama visible de un triángulo ni la idea de ese diagrama presente en su memoria. Comprendió que tenía que demostrar las propiedades del triángulo mediante un proceso activo de construcción. Y, en general, la matemática se convirtió en ciencia cuando llegó a ser constructiva según conceptos *a priori*. Por lo que hace a la física, la revolución llegó mucho más tarde. Con los experimentos de Galileo, de Torricelli y de otros cayó sobre la física una luz nueva. Los físicos comprendieron finalmente que aunque el científico tiene que acercarse sin duda a la naturaleza para aprender de ella, no tiene que hacerlo con el mero estado de ánimo de un alumno. Tiene que acercarse a ella como un juez, obligándola a responder a preguntas que él mismo le plantea, del mismo modo que un juez insiste cerca de un testigo para que responda a las preguntas que le propone siguiendo un plan de investigación. El científico tiene que acercarse a la naturaleza con principios en una mano y experimentos en la otra, para obligarla a responder a cuestiones propuestas de acuerdo con un plan u objetivo del investigador. El científico no tiene que ponerse a seguir a la naturaleza pasivamente, como un niño en andaderas. Sólo cuando los físicos comprendieron que había que obligar a la naturaleza, por así decirlo, a adecuarse a sus finalidades previas se hizo posible el progreso real en esta ciencia[336]. Y estas revoluciones en la matemática y en la física sugieren que acaso progresemos mejor también en metafísica si suponemos que los

objetos tienen que adecuarse a nuestro espíritu, en vez de proceder según la otra hipótesis. Como mostró Hume, el conocimiento *a priori* no se puede explicar con la segunda hipótesis. Miremos, pues, si se puede explicar con la primera.

¿Cómo puede ayudar la "revolución copernicana" a explicar el conocimiento *a priori*? Un ejemplo puede facilitarnos una idea previa. Sabemos que todo acaecimiento ha de tener una causa. Pero, como mostró Hume, ningún cúmulo de acaecimientos particulares, por grande que sea, puede bastar para producir ese conocimiento. De ello infería Hume que no se puede decir que sabemos que todo acaecimiento tiene causa. Lo más que podemos hacer, en su opinión, es intentar hallar una explicación psicológica de nuestra creencia o convicción al respecto[337]. Para Kant, en cambio, sabemos ciertamente que todo acaecimiento ha de tener una causa. Y éste es un ejemplo de conocimiento *a priori*. ¿Con qué condición es posible ese conocimiento? Con la condición necesaria de que los objetos, para ser objetos (o sea, para ser conocidos), estén sometidos a los conceptos o categorías *a priori* del entendimiento humano, una de las cuales es la causalidad. Pues dada esa condición nada entrará en el campo de nuestra experiencia si no es ejemplificando la relación causal, del mismo modo que, volviendo a nuestra anterior ilustración, nada puede entrar nunca en el campo de la visión del hombre cuya vista es tal que ve todas las cosas rojas si no es como ejemplificación del rojo. Si los objetos de la experiencia están por necesidad determinados o constituidos parcialmente como tales por la imposición de las categorías mentales, y si la causalidad es una de éstas, entonces podemos saber por anticipado o *a priori* que nada ocurrirá nunca dentro del entero campo de la experiencia humana si no es con una causa. Y ampliando esta idea más allá del ejemplo particular de la causalidad podemos explicar todo el ámbito del conocimiento *a priori*.

He hablado de "hipótesis" kantiana. Por lo que hace a su concepción inicial se trataba, desde luego, de una hipótesis. "Miremos si no podemos salir mejor librados suponiendo que...": ése es el giro mental típico con el que Kant introduce la idea. Pero luego Kant observa que, aunque la idea le fue sugerida por la revolución de la ciencia natural o física, en la filosofía *Crítica* no podemos experimentar con objetos de modo análogo a aquel con el cual el físico puede hacer experimentos. Aquí nos ocupamos de la relación entre los objetos y la consciencia en general, y no podemos aislar los objetos de su relación con el sujeto conocedor para ver si esto repercute en una diferencia en ellos. Un procedimiento así es por principio imposible. Pero, al mismo tiempo, si la nueva hipótesis nos permite explicar lo que no se puede explicar de ninguna otra manera, y si conseguimos además demostrar las leyes que subyacen *a priori* a la naturaleza (considerada como la suma de los objetos de la experiencia posible), habremos conseguido también probar la validez del punto de vista que al principio se adoptó como hipótesis.

5.Sensibilidad, entendimiento, razón y la estructura de la primera *Crítica*.

"Dos son las fuentes del conocimiento humano, las cuales brotan acaso de una raíz común, pero desconocida, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera nos son *dados* los objetos; por la segunda son *pensados*"[338]. Kant distingue aquí entre los sentidos o la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el intelecto o entendimiento (*Verstand*), y nos dice que los objetos son *dados* por el sentido y *pensados* por el entendimiento. Pero esta afirmación, si se toma aisladamente y sin referencia al contexto, puede originar fácilmente una interpretación errada del pensamiento de Kant, razón por la cual serán convenientes unas pocas palabras de comentario.

Hemos visto que Kant no coincide con los empiristas en la tesis de que todo conocimiento humano procede de la experiencia. Pues hay según él un conocimiento *a priori* que no se puede explicar sobre la base de principios puramente empiristas. Al mismo tiempo, sin embargo, Kant coincide con los empiristas en la tesis de que los objetos no son dados en la experiencia sensible. Pero la palabra 'dado' puede producir aquí una confusión. Para exponer el asunto groseramente, digamos que el pensamiento no puede trabajar con los objetos sino cuando éstos están dados por los sentidos; pero de esto no se sigue que lo "dado" no sea ya una síntesis de materia y forma, de tal modo que la forma es impuesta por la sensibilidad humana. Kant pensaba que lo dado es efectivamente dicha síntesis. Por lo tanto, la palabra 'dado' ha de tomarse en el sentido de dado a la consciencia, sin presuponer que los sentidos aprehendan cosas en sí mismas, cosas tal como existen con independencia de la actividad sintética del sujeto humano. La misma experiencia sensible contiene ya esa actividad, síntesis con las intuiciones sensibles *a priori* de espacio y tiempo. Las cosas-en-sí no están nunca dadas como objetos; lo que el entendimiento encuentra como dado por así decirlo, es ya síntesis de materia y forma. El entendimiento sintetiza entonces ulteriormente los datos de la intuición sensible según sus conceptos puros (no empíricos) o categorías.

Así, pues, la sensibilidad y el entendimiento cooperan para constituir la experiencia y para determinar los objetos en cuanto objetos, aunque sus respectivas aportaciones sean distinguibles. Esto significa que la función de los x conceptos puros o categorías del entendimiento (*Verstand*) consiste en sintetizar los datos de la intuición sensible. Por lo tanto, esas categorías son inaplicables a realidades que no estén ni puedan estar dadas en la experiencia sensible. Y de ello se sigue que ninguna metafísica puede pretender legítimamente ser una ciencia, puesto que las metafísicas consisten en un uso de los conceptos puros o categorías del entendimiento (como los conceptos de causa y sustancia) para trascender la experiencia, como dice Kant, y describir una realidad suprasensible. Una de las tareas del filósofo es, consiguientemente, exponer la vaciedad de tal pretensión.

Así, pues, la función de los conceptos puros o categorías del entendimiento consiste en sintetizar la multiplicidad del sentido; su uso se encuentra en su aplicación a los datos de la intuición sensible. Pero hay también ciertas ideas que, aun no siendo meras abstracciones de la experiencia, no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Trascienden la experiencia en el sentido de que no hay en la experiencia ni puede haber en ella objetos dados que correspondan a ellas. Tales son, por ejemplo, las ideas del alma como principio espiritual y de Dios. ¿Cómo se producen esas ideas? El espíritu humano tiene una tendencia natural a buscar principios absolutos o incondicionados de unidad. Así busca el principio incondicionado[339] de la unidad de todo pensamiento categorial en la idea del alma como sujeto pensante o ego. Y busca los principios incondicionados de la unidad de todos los objetos de la experiencia en la idea de Dios, el Ser supremamente perfecto.

Las "ideas trascendentales", como las llama Kant, dependen según él de la razón (*Vernunft*). Hemos de observar que Kant usa esta palabra con diversos grados de rigor. Cuando llama a la primera *Crítica Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), la palabra 'razón', en cuanto recoge el contenido total de la obra, incluye también la sensibilidad, el entendimiento y la razón en el sentido estricto que ahora vamos a aclarar. En este sentido estricto la razón (*Vernunft*) se distingue del entendimiento (*Verstand*) y aun más de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Se refiere a la inteligencia humana en cuanto intenta unificar una multiplicidad refiriéndola a un principio incondicionado, tal como Dios.

Ahora bien: esta tendencia natural de la razón, considerada en sí misma, no es para Kant cosa de poca importancia. Por el contrario, Kant considera que las ideas trascendentales ejercen una importante función reguladora. Por ejemplo, la idea del mundo como totalidad, como sistema total de los fenómenos causalmente relacionados, nos mueve constantemente a desarrollar hipótesis científicas explicativas cada vez más amplias, síntesis conceptuales cada vez más amplias de los fenómenos. Dicho de otro modo, esa idea reguladora sirve como una especie de objetivo ideal cuya noción estimula el espíritu para renovados esfuerzos.

Pero aquí surge la cuestión de si esas ideas poseen algo más que una función reguladora. ¿Pueden ser fuente de conocimiento teorético de realidades correspondientes? Kant está convencido de que no. En su opinión, todo intento de utilizar esas ideas como base para una metafísica científica está predestinado al fracaso. Si procedemos así, nos veremos sumidos en falacias y antinomias lógicas. Dada nuestra posesión de esas ideas, es fácil comprender la tentación de usarla de un modo "trascendente", o sea, de extender nuestro conocimiento teorético más allá del campo de la experiencia. Pero hay que resistirse a esa tentación.

Teniendo en cuenta las consideraciones esbozadas en esta sección, podemos entender fácilmente la estructura general de la *Crítica de la razón pura*. La obra se divide en dos grandes partes, la primera de las cuales se titula *Transzendentale Elementarlehre* (*Doctrina trascendental de los elementos*). Como indica la palabra

‘trascendental’[340], esta parte se ocupa de los elementos *a priori* (formas o condiciones) del conocimiento. Se subdivide en dos partes principales, *Die transzendentale Acsthetik* (*Estética trascendental*) y *Die transsendentale Logik* (*Lógica trascendental*). En la primera de las dos Kant estudia las formas *a priori* de la sensibilidad y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática. *La Lógica trascendental* se subdivide en *Transzcndcntal Analityk* (*Analítica trascendental*) y *Transzendentale Dialektik* (*DiaIéctica trascendental*). En la *Analítica* estudia Kant los conceptos puros del entendimiento, o categorías, y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la ciencia natural. En la *Dialéctica* considera dos temas principales: la disposición natural a la metafísica y la cuestión de si la metafísica (la metafísica especulativa de tipo tradicional) puede ser una ciencia. Como ya se ha dicho, Kant afirma el valor de la metafísica como disposición natural. Pero rechaza su pretensión de ser una verdadera ciencia que suministre conocimiento teorético de la realidad puramente inteligible.

La segunda de las dos partes principales de la *Crítica de la razón pura* se llama *Transzendentale Methodenlehre* (*Doctrina trascendental del método*). En el lugar de la metafísica especulativa o “trascendente” que pretendía ser una ciencia de realidades trascendentes a la experiencia, Kant considera la fundación de una metafísica “trascendental” que comprendería el entero sistema del conocimiento *a priori*, incluidos los fundamentos metafísicos de la ciencia natural. No dice que proporcione ya ese sistema trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Si consideramos el sistema completo del conocimiento *a priori* como un edificio, podemos decir que la *Doctrina trascendental de los elementos*, la primera de las dos grandes partes de la *Crítica*, examina los materiales y sus funciones, mientras que la Doctrina trascendental del método contempla el plan del edificio y es “la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura”[341]. Por eso dice Kant que la *Crítica de la razón pura* esboza arquitectónicamente el plan del edificio, y que es “la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma”[342]. Hablando propiamente, la *Crítica de la razón pura* no es más que la propedéutica del sistema de la filosofía o metafísica trascendental. Pero hablando más laxamente podemos, desde luego, decir que el contenido de la *Crítica*, la doctrina de los elementos y la doctrina del método, constituyen la primera parte de la filosofía o metafísica trascendental.

6.La significación de la primera *Crítica* en el contexto del problema general de la filosofía kantiana.

En el último capítulo se mencionó el hecho de que en los *Sueños de un visionario* Kant presentaba la metafísica como ciencia de los límites o extremos de la razón humana. En la *Crítica de la razón pura* intenta realizar ese programa. Pero hay que entender razón en el sentido de razón teorética o especulativa, razón, por mejor decir, en su función teorética. No podemos tener conocimiento teórico de realidades que no sean dadas en la experiencia sensible o que no puedan serlo. Sin duda hay una reflexión *Crítica* de la razón acerca de sí misma; pero el resultado de esa reflexión es primariamente el revelar las condiciones del conocimiento científico, las condiciones de la posibilidad de los objetos. Esa reflexión no nos abre un mundo de realidad suprasensible como objeto de conocimiento teorético.

Al mismo tiempo, esta delimitación de las fronteras del conocimiento teorético o científico no muestra que Dios, por ejemplo, sea impensable, o que el término ‘Dios’ sea un sinsentido. Lo único que hace es situar la libertad, la inmortalidad y Dios fuera del ámbito de la prueba y la refutación. Por lo tanto, la *Crítica* de la metafísica que se encuentra en la *Dialéctica trascendental* despeja el camino a una fe práctica o moral basada en la conciencia moral. Por eso puede decir Kant[343] que ha tenido que derruir conocimiento para dar lugar a la fe, y que su destructiva *Crítica* de las pretensiones de la metafísica como ciencia son un ataque a las raíces del materialismo, el fatalismo y el ateísmo. Pues las verdades de que hay un alma espiritual, que el hombre es libre y que Dios existe no descansan ya en argumentos falaces que daban armas a los que niegan dichas verdades; ahora han pasado a la esfera de la razón práctica o moral y son objetos de fe, no de conocimiento (este término se toma ahora en un sentido análogo al que tiene en la matemática y la ciencia natural).

Es un gran error considerar esa doctrina como una mera reverencia propiciatoria dirigida al ortodoxo y devoto, o como un mero acto de prudencia por parte de Kant. Pues la doctrina es parte de su solución del gran problema de la reconciliación del mundo de la ciencia con el mundo de la consciencia moral y religiosa. La ciencia (o sea, la física clásica) incluye una concepción de leyes causales que no admite libre albedrío. Y el hombre considerado como miembro del sistema cósmico estudiado por el científico no es excepción a esas leyes. Pero el conocimiento científico tiene sus límites, y sus límites están determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento humanos. No hay ninguna razón válida, por lo tanto, para decir que los límites de nuestro conocimiento científico o teórico coincidan con los límites de la realidad. La conciencia moral, cuando se desarrollan sus implicaciones prácticas, nos lleva más allá de la esfera sensible. Como ente fenoménico hay que considerar al hombre sujeto a las leyes causales y determinadas; pero la conciencia moral, que es

ella misma una realidad, implica la idea de libertad. Así, pues, aunque no podemos probar científicamente que el hombre es libre, la conciencia moral exige fe en la libertad.

Este punto de vista está sin duda cargado de dificultades. No sólo tenemos la división entre realidad sensible, fenoménica, y nouménica, o realidad puramente inteligible; sino que también nos enfrentamos en particular con la difícil concepción del hombre fenoménicamente determinado y nouménicamente libre, o sea, como determinado y libre a la vez, aunque en diferentes aspectos. Estaría fuera de lugar discutir aquí estas dificultades. Yo tenía dos intenciones al mencionar este punto de vista de Kant. Primero, me interesaba llamar la atención una vez más sobre el problema de la reconciliación del inundo de la física newtoniana con el mundo de la realidad y la religión. Pues si tenemos presente este problema será más difícil que los árboles nos impidan ver el bosque. En segundo lugar, me interesaba indicar que la *Crítica de la razón pura* no se encuentra suelta, en solitario aislamiento respecto de los demás escritos de Kant, sino que forma parte de una filosofía total que se ha ido revelando gradualmente en obras sucesivas. Es verdad que la primera *Crítica* tiene sus problemas específicos y es, en este sentido, una obra independiente. Pero, aparte de que la misma investigación del conocimiento *a priori* tenía que continuarse en el campo de la razón práctica, ocurre que las conclusiones de la primera *Crítica* son sólo una parte de la solución a un problema general que subyace a todo el pensamiento kantiano. Y es importante entenderlo así desde el primer momento.

Capítulo XII
El conocimiento científico.

1.Espacio y tiempo.

El único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición; así dice Kant al comienzo de la *Estética trascendental*[344]. Y una intuición no puede ocurrir más que sr nos es dado un objeto. Del intelecto divino se dice que es intuitivo y arquetípico. Esto quiere decir que el intelecto divino crea sus objetos. Pero no ocurre así con la intuición humana, la cual presupone un objeto. Y esto significa que el sujeto humano tiene que ser afectado de algún modo por el objeto. La capacidad de recibir representaciones (*Vorstellungen*) de los objetos mediante la afección por los mismos se llama 'sensibilidad' (*Sinnlichkeit*). "Por medio, pues, de la sensibilidad nos son dados los objetos, y ella sola nos procura intuiciones"[345].

Si esas observaciones se toman meramente por sí mismas, el término 'sensibilidad' tiene significación vacía, es sólo la receptividad cognoscitiva o capacidad de recibir representaciones de objetos mediante la afección por ellos. Pero no debemos olvidar que Kant está también pensando en la intuición divina, considerada precisamente por contraposición a la intuición humana; en esta contraposición se precisa que la intuición divina es no sólo arquetípica, sino también intelectual. De lo que se sigue que la intuición humana es intuición sensible. Y que significa entonces la capacidad de recibir representaciones de los objetos mediante la afección por ellos (afección de los sentidos). "El efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por dicho objeto, es la sensación" (*Empfindung*).[346] Kant está, pues, de acuerdo con los empiristas en que el conocimiento humano de objetos requiere sensaciones. El espíritu necesita, por así decirlo, ser puesto en contacto con las cosas a través de la afección de los sentidos. Kant presupone como obvio que los sentidos son afectados por cosas externas; y el efecto de esa afección sobre la facultad de representación se llama 'sensación'. Ésta es, pues, una representación subjetiva; pero eso no significa que sea causada por el sujeto.

De todos modos, la intuición sensible no se puede reducir simplemente a afecciones *a posteriori* de nuestros sentidos por las cosas. Kant llama "apariencia"

(*Erschemung*) al objeto de una intuición empírica sensible. Y en la apariencia podemos distinguir dos elementos. Primero la materia. Ésta se describe como "lo que corresponde a la sensación"[347]. Segundo, la forma de la apariencia. Y ésta se describe como "lo que permite que la multiplicidad de la apariencia se disponga según ciertas relaciones"[348]. Ahora bien: la forma, como distinta de la materia, no puede ser ella misma sensación si es que la materia se describe como lo correspondiente a la sensación. Por lo tanto, mientras que la materia está dada *a posteriori*, la forma tiene que caer de la parte del sujeto; o sea, tiene que ser *a priori*, una forma *a priori* de la sensibilidad, perteneciente a la estructura misma de la sensibilidad y constitutiva de una condición necesaria de toda intuición sensible. Hay, según Kant, dos formas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. En realidad, el espacio no es una condición necesaria de *toda* intuición empírica; pero, por el momento, podemos pasar este punto por alto. Aquí bastará con observar que la tesis de que en toda experiencia sensible hay un elemento *a priori* separa a Kant del empirismo puro.

Tal vez sea necesario en este punto hacer algunas observaciones acerca de la terminología de Kant, aun a costa de interrumpir la exposición de su teoría del espacio y el tiempo. En primer lugar, el término 'representación' (*Vorstellung*) se usa en un sentido muy amplio para cubrir toda una serie de estados cognoscitivos. De aquí que el término 'facultad de la representación' sea prácticamente equivalente al término 'ánimo' (*Gemüt*), usado también en un sentido amplísimo. En segundo lugar, el término 'objeto' (*Gegenstand*) no se usa coherentemente en un solo sentido. Así, por ejemplo, en la definición antes citada 'objeto' tiene que significar lo que el propio Kant llama más adelante 'cosa-en-sí', la cual es desconocida. Pero, en general, 'objeto' significa objeto del conocimiento. En tercer lugar: en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre 'apariencia' y 'fenómeno'. "Las apariencias, en la medida en que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías, se llaman *fenómenos*"[349]. Por lo tanto, 'apariencia' significa el contenido de una intuición sensible cuando este contenido se considera como "indeterminado" o sin categorizar, mientras que 'fenómeno' significa objetos categorizados. De hecho, sin embargo, Kant usa a menudo el término 'apariencia' (*Erscheinung*) en ambos sentidos.

Otra observación más. Hemos visto que la materia de la apariencia se describe como aquello que "corresponde a" la sensación. Pero en otros lugares leemos que la sensación misma puede llamarse "materia del conocimiento sensible"[350]. Y acaso esos dos modos de decir puedan considerarse indicativos de dos tendencias diferentes, presentes ambas en el pensamiento de Kant. La cosa externa que afecta al sujeto es ella misma desconocida; pero al afectar a los sentidos produce una representación. Ahora bien: Kant tiende a veces a expresarse como si todas las apariencias fueran representaciones subjetivas. Y cuando domina en su lenguaje este punto de vista, es natural que describa la sensación misma como la materia de la

apariencia. Pues, según hemos visto, la sensación se describe como el efecto de un objeto sobre la facultad de representación. Pero Kant habla otras veces como si los fenómenos fueran objetos que no se reducen a representaciones meramente subjetivas; ésta es precisamente la tendencia que más a menudo domina en su pensamiento. En este caso, si eliminamos mentalmente la aportación de las categorías a la comprensión de los fenómenos, llegando así a las apariencias (en el sentido más estrecho de la palabra), es natural que hablemos de la materia de una apariencia como aquello que "corresponde a" la sensación.

Los últimos tres párrafos que acabamos de escribir no son una digresión, sino unas notas al texto, si se me permite esta contradicción en los términos. Y ahora una verdadera digresión, un breve desarrollo de la idea sugerida por la última frase del último de esos tres párrafos, puede ser útil para aclarar la posición de Kant y llevar adelante nuestro estudio de ella. El planteamiento procede del mismo Kant[351].

El mundo de la experiencia común consiste evidentemente en una serie de cosas que poseen cualidades varias y están en varias relaciones las unas con las otras. O sea: generalmente decimos que percibimos cosas, cada una de las cuales se puede describir en base a cualidades y está en relaciones varias con otras cosas. Y la percepción en este sentido es claramente obra del entendimiento y del sentido en cooperación. Pero tomado el proceso total, podemos intentar abstraer de él todo lo que es aportación del entendimiento, para llegar a la intuición empírica o percepción en un sentido estrecho. Así llegamos al análisis lógico de las apariencias, a lo que acaso podamos llamar contenidos sensibles o datos sensibles. Pero todavía podemos adelantar apurar más el análisis. Pues dentro del contenido de la experiencia sensible es posible distinguir entre el elemento material, que corresponde a la sensación indeterminada, y el elemento formal, las relaciones espacio-temporales de la multiplicidad de la apariencia[352]. Y el objetivo de la *Estética trascendental* es precisamente aislar y estudiar los elementos formales, considerados como condición necesaria de la experiencia.

El asunto se puede formular del modo siguiente. El más bajo nivel concebible de cualquier cosa que se pueda llamar conocimiento de objetos o contacto con ellos implica por lo menos el advertir las representaciones producidas por la acción de las cosas sobre nuestros sentidos. Pero no podemos advertir sensaciones sin relacionarlas en el espacio y el tiempo. Por ejemplo: advertir dos sensaciones —o sea, ser conscientes de ellas— implica el relacionar la una con la otra dentro del tiempo, dentro de un orden de sucesión temporal. Una sensación llega antes o después que la otra, o al mismo tiempo que ella. El espacio y el tiempo constituyen, por así decirlo, el marco en el cual se ordena o dispone la multiplicidad de la sensación. Así, pues, el espacio y el tiempo diversifican y unifican (en relaciones espacio temporales) la materia indeterminada de la apariencia.

Eso no significa, desde luego, que advirtamos al principio sensaciones desordenadas y que luego las sometamos a las formas *a priori* del espacio y el

tiempo. Jamás nos enfrentamos con sensaciones desordenadas. Ni es posible que eso ocurra. La tesis básica de Kant es precisamente que el espacio y el tiempo son condiciones necesarias *a priori* de la experiencia sensible. Lo dado en la intuición empírica, aquello que advertimos, está por lo tanto, si así puede hablarse, ya ordenado. La ordenación es una condición de la advertencia o consciencia, no una consecuencia de ella. Es verdad que dentro de la apariencia podemos distinguir entre materia y forma por un proceso de abstracción lógica o análisis. Pero en cuanto que hacemos mentalmente abstracción de la forma de la apariencia puesta por el sujeto, desaparece sin más el objeto que advertíamos. Por último, los objetos de la intuición sensible o empírica, en cuanto dados a la consciencia, están ya sujetos a las formas *a priori* de la sensibilidad. La ordenación o correlación ocurre ya dentro de la intuición sensible, no después de ella.

Ahora podemos prestar atención a la distinción que Kant formula entre nuestros sentidos externos, por los cuales percibimos los objetos que están fuera de nosotros (o, por usar su lenguaje: nos representamos objetos como externos a nosotros), y el sentido íntimo o interno, por medio del cual percibimos nuestros estados internos[353]. Se dice que el espacio es “la forma de todas las apariencias de los sentidos externos, o sea, la condición subjetiva de la sensibilidad, necesaria para posibilitarnos la intuición externa”[354]. Todos los objetos externos a nosotros son, y tienen que ser, representados como existentes en el espacio. Del tiempo se lee que es “la forma del sentido interno, esto es, de la intuición de nosotros mismos[355] y de nuestro estado interno”[356]. Nuestros estados psíquicos se perciben en el tiempo como sucesivos unos a otros o como simultáneos, pero no como existentes en el espacio[357].

Puede parecer que Kant se contradice, porque inmediatamente después afirma que el tiempo es la condición formal *a priori* de toda apariencia, mientras que el espacio es la condición formal *a priori* sólo de las apariencias externas. Pero en realidad quiere decir lo siguiente. Todas las representaciones (*Vorstellungen*), tengan o no cosas externas por objeto, son determinaciones del ánimo[358]. Y, como tales, pertenecen a nuestro estado interno. Por lo tanto, todas tienen que estar también sometidas a la condición formal del sentido interno o intuición interna, la cual es el tiempo. Pero de este modo el tiempo es condición sólo mediata de la apariencia externa, mientras que es condición inmediata de toda apariencia interna.

Hemos hablado del espacio y del tiempo como formas puras de la sensibilidad y como formas de la intuición. Pero ya hemos llamado la atención[359] acerca de los modos diferentes en que Kant usa el término ‘intuición’. Y en lo que llama la “exposición metafísica” de las ideas de espacio y tiempo habla de ellas como de intuiciones *a priori*. No son conceptos de origen empírico. No puedo derivar *a posteriori* la representación de espacio partiendo de relaciones experimentadas entre apariencias externas, porque sólo presuponiendo el espacio intuitivamente puedo representarme apariencias externas como algo que tiene relaciones espaciales. Ni

tampoco me puedo representar las apariencias como existentes simultánea o sucesivamente sin tener ya antes la representación de tiempo. Pues me las represento como existentes simultánea o sucesivamente en el tiempo. Puedo borrar todas las apariencias externas, y la representación de espacio seguirá subsistente como condición de su posibilidad. Análogamente puedo cancelar con el espíritu todos los estados internos, pero la representación de tiempo subsiste. Por lo tanto, el espacio y el tiempo no pueden ser conceptos de derivación empírica. Además, ni siquiera pueden ser conceptos, si por conceptos entendemos ideas generales. Nuestras ideas de espacios se forman introduciendo limitaciones dentro de un espacio unitario que se presupone como fundamento necesario de todas ellas; y nuestras ideas de tiempos diferentes, o lapsos de tiempo, se forman de un modo análogo. Pero, según Kant, los conceptos generales no se pueden fraccionar de ese modo. Por lo tanto, espacio y tiempo son conceptos particulares o singulares, no generales. Y se hallan en el plano perceptivo; presupuestos por los conceptos del entendimiento, o categorías, no son, a la inversa, fruto de éstos. Así hemos de llegar a la conclusión de que y tiempo son intuiciones *a priori* del plano del sentido, aunque no hemos de entender por ello que en las representaciones unitarias de espacio y de tiempo estemos intuyendo realidades existentes no mentales. Las representaciones de espacio y tiempo son condiciones necesarias de la percepción; pero son condiciones procedentes del sujeto.

¿Son, pues, el espacio y el tiempo irreales para Kant? La respuesta a esa pregunta depende de las significaciones que atribuyamos a las palabras ‘real’ e ‘irreal’. Las apariencias, los objetos dados en la intuición empírica, están ya, por así decirlo, temporalizados, y, en el caso de las apariencias representadas como externas a nosotros, están también espacializadas. Por lo tanto, la realidad empírica es espacio-temporal, y de ello se sigue que hay que afirmar que el espacio y el tiempo tienen realidad empírica. Si la pregunta acerca de si el espacio y el tiempo son reales equivale a la de si la realidad empírica se caracteriza por relaciones espacio-temporales, la respuesta ha de ser afirmativa. No experimentamos más que apariencias, y las apariencias son lo que son, objetos posibles de la experiencia, gracias a la unión de forma y materia, esto es, por la ordenación de la materia indeterminada y amorfa de la sensación mediante la aplicación de las formas puras de la sensibilidad. No puede haber nunca un objeto del sentido externo que no esté en el espacio, ni puede haber nunca un objeto cualquiera, del sentido externo o del interno, que no esté en el tiempo.[360] Por lo tanto, la realidad empírica tiene necesariamente que caracterizarse por relaciones espaciales y temporales. No es adecuado decir que las apariencias parecen estar en el espacio; son en el espacio y el tiempo. Se podrá objetar que, según Kant, el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad, y que, por lo tanto, deberían llamarse ideales, no reales. Pero el hecho es que para Kant no puede haber realidad empírica aparte de la imposición de estas formas. Ellas entran, por así decirlo, en la constitución de la realidad empírica y son, por lo tanto, ellas mismas empíricamente reales.

Pero al mismo tiempo, y en la medida en que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad humana, el campo de su aplicación comprende solamente las cosas en cuanto nos aparecen. No hay razón alguna para suponer que se apliquen a las cosas en sí mismas, independientemente de su aparecérsenos. Aún más: no puede ser que se les apliquen, pues esas formas son esencialmente condiciones de la posibilidad de la apariencia. Por lo tanto, mientras que es correcto decir, por ejemplo, que todas las apariencias son en el tiempo, es del todo incorrecto afirmar que todas las cosas o todas las realidades son en el tiempo. Si hay realidades que no afectan a nuestros sentidos y que no pueden pertenecer a la realidad empírica, esas realidades no pueden ser en el espacio y el tiempo. O sea: no pueden tener relaciones espacio-temporales. Al trascender la realidad empírica esas realidades trascenderán también todo el orden espacio-temporal. Aún más: las realidades que afectan a nuestros sentidos, si se consideran tal como son en sí mismas, aparte de su ser objetos de la experiencia, no son tampoco en el espacio y el tiempo. Es posible que en las cosas mismas haya algún fundamento por el cual, como fenómeno, toda cosa posee determinadas relaciones espaciales y no otras; pero este fundamento nos es desconocido y necesariamente seguirá siéndolo. No es él mismo una relación espacial. Pues el espacio y el tiempo no tienen aplicación a la realidad no-fenoménica.

La fórmula kantiana es, pues, del tenor siguiente. El espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales. Son empíricamente reales en el sentido de que lo dado en la experiencia es en el espacio (si es un objeto de los sentidos externos) y en el tiempo. El espacio y el tiempo no son ilusiones; Kant insiste en esto. Podemos distinguir entre la realidad y la ilusión basándonos en esta teoría igual que basándonos en la teoría contraria. Pero el espacio y el tiempo son trascendentemente ideales en el sentido de que la única esfera de su validez es la de los fenómenos, y no se aplican a las cosas-en-sí, consideradas aparte de su aparecérsenos.[361] Esta idealidad trascendente, sin embargo, deja intacta la realidad empírica del orden espacio-temporal. Por eso Kant no admitiría que sus tesis se identificaran con las del idealismo de Berkeley, según el cual existir es percibir o ser percibido. Pues Kant afirmaba la existencia de cosas-en-sí que no son percibidas.[362] Su revolución copernicana, como él mismo dice insistentemente, no ataca a la realidad empírica del mundo de la experiencia, del mismo modo que la hipótesis heliocéntrica no altera, ni menos niega, los fenómenos. El asunto en discusión es la explicación de los fenómenos, no su negación. Y esta concepción del espacio y del tiempo es capaz de explicar el conocimiento *a priori* fundado en esas intuiciones, cosa que no es capaz de explicar ninguna otra opinión. Ahora hemos de atender a este conocimiento *a priori*.

2.Matemática.

Kant da lo que él llama una ‘'exposición trascendental” del espacio y del tiempo. “Entiendo por exposición trascendental la explicación de una noción como un principio a partir del cual es discernible la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Con este fin se requiere, primero, que esos conocimientos se desprendan realmente de la noción dada y, segundo, que esos conocimientos no sean posibles más que con el presupuesto de un determinado modo de explicar la noción." [363] En su exposición trascendental del tiempo Kant dice muy poco más que los dos hechos siguientes. Primero, que el concepto de cambio —y, con él, el de movimiento (considerado como cambio de lugar)— sólo es posible en y por la representación del tiempo; y, segundo, que no es posible explicar el conocimiento sintético a *priori* presente en la doctrina general del movimiento más que presuponiendo que el tiempo es una intuición *a priori*. En cambio, al tratar el espacio habla con cierta extensión[364] de la matemática, particularmente de la geometría. Y su tesis general es que la posibilidad del conocimiento matemático, el cual es sintético *a priori*, no puede explicarse sino basándose en la teoría de que el espacio y el tiempo son intuiciones puras *a priori*.

Tomemos la proposición “Es posible construir una figura con tres líneas rectas”. No podemos deducir esta proposición por mero análisis de los conceptos línea recta y número tres. Hemos de construir el objeto (un triángulo) o, como dice Kant, hemos de darnos un objeto en la intuición. Pero esta intuición no puede ser empírica, porque, de serlo, no daría origen a una proposición necesaria. Por lo tanto, ha de ser una intuición *a priori*. Y de eso se sigue que el objeto (el triángulo) no puede ser ni una cosa-en-sí ni la imagen mental, por así decirlo, de una cosa-en-sí. No puede ser una cosa-en-sí porque las cosas-en-sí no nos aparecen, por definición. Y aun si admitiéramos la posibilidad de intuir una cosa-en-sí, esta intuición no podría ser *a priori*. La cosa tendría que presentárseme en una intuición intelectual *a posteriori*, caso de sernos dada tal intuición. Ni tampoco podemos suponer que el objeto (el triángulo) sea la imagen mental o representación de una cosa-en-sí. Pues las proposiciones necesarias que conseguimos enunciar mediante la construcción de un triángulo se refieren al triángulo mismo. Podemos, por ejemplo, demostrar las propiedades del —no sólo de un— triángulo isósceles. Y no tenemos garantía alguna de que lo necesariamente verdadero de una representación sea siquiera verdadero de una cosa-en-sí. ¿Cómo podemos, pues, construir en la intuición objetos que nos permitan enunciar proposiciones sintéticas *a priori*? No podemos hacerlo sino con la condición de que haya en nosotros una facultad (*Vermögen*) de intuición *a priori*, condición universal y necesaria de la posibilidad de objetos de la intuición externa. La matemática no es una ciencia puramente analítica que nos dé exclusivamente información acerca de los conceptos de los contenidos o significaciones de los

términos. Nos da información *a priori* acerca de los objetos de la intuición externa. Pero esto no es posible más que si las instituciones necesarias para la construcción de la matemática se basan todas en intuiciones *a priori* que sean precisamente las condiciones necesarias de la mera posibilidad de los objetos de la intuición externa. Así "la geometría es una ciencia que determina sintéticamente y, sin embargo, *a priori*, las propiedades del espacio"[365]. Pero no podríamos determinar de este modo las propiedades del espacio si el espacio mismo no fuera una forma pura de la sensibilidad humana, una intuición pura *a priori*, condición necesaria de todos los objetos de la intuición externa.

La cuestión puede acaso desarrollarse más fácilmente apelando a la discusión que Kant desarrolla en los *Prolegómenos* acerca de la objetividad de la matemática, es decir, acerca de su aplicabilidad a objetos. La geometría, por tomar una determinada rama de la matemática, está construida *a priori*. Sin embargo, sabemos perfectamente que la realidad empírica tiene que conformarse siempre a ella. El geómetra determina *a priori* las propiedades del espacio, y sus proposiciones serán siempre verdaderas del orden espacial empírico. Mas ¿cómo puede el geómetra formular enunciados necesariamente verdaderos *a priori* y que tengan validez objetiva respecto del mundo empírico externo? Eso sólo le será posible si el espacio cuyas propiedades determina es una forma pura de la sensibilidad humana, forma por cuya exclusiva función nos son dados los objetos y que se aplica sólo a los fenómenos, no a las cosas-en-sí. Una vez aceptada esta explicación "es fácil entender, y probar al mismo tiempo inapelablemente, que todos los objetos externos de nuestro mundo sensible tienen que concordar necesariamente y del modo más estricto con las proposiciones de la geometría"[366].

Kant utiliza el carácter *a priori* de la matemática para probar su teoría del espacio y el tiempo. Y es interesante observar la relación entre su posición y la platónica. Platón también estaba convencido del carácter *a priori* de la matemática. Pero lo explicaba postulando una intuición de los "objetos matemáticos", los cuales son entes inteligibles singulares no fenoménicos y subsistentes por sí mismos en algún sentido. Los principios de Kant excluyen esa línea de explicación, y Kant acusa precisamente a Platón de abandonar el mundo de los sentidos y refugiarse en un reino ideal vacío en el cual el espíritu no puede hallar fundamento seguro. Pero al mismo tiempo comparte la convicción platónica del carácter *a priori* del conocimiento matemático aunque su explicación del mismo sea otra.

Algunas referencias a Leibniz pueden ayudarnos también a iluminar la concepción kantiana de la matemática. Para Leibniz, todas las proposiciones matemáticas, incluidos los axiomas, se pueden demostrar con la ayuda de definiciones y del principio de contradicción. Para Kant, los axiomas fundamentales no se pueden demostrar con el principio de contradicción. La geometría es de carácter axiomático. Pero Kant sostiene que los axiomas fundamentales de la geometría expresan una visión de la naturaleza esencial del espacio, representada en una

intuición subjetiva *a priori*. También es posible, naturalmente, sostener a la vez que los axiomas son indemostrables y que no representan intuición alguna de la naturaleza esencial del espacio. Pues se pueden entender como postulados arbitrarios, según la tendencia, por ejemplo, del matemático D. Hilbert.

Por otra parte, y volviendo a Leibniz, según éste el desarrollo de la ciencia matemática procede analíticamente. Lo único que necesitamos son definiciones y el principio de contradicción. Con eso podemos proceder analíticamente. Para Kant, como ya hemos visto, la matemática no es una ciencia puramente analítica: es sintética, requiere intuición y procede constructivamente. Y esto es tan verdad de la aritmética cuanto de la geometría. Ahora bien: si aceptamos el punto de vista principalmente representado por Bertrand Russell, según el cual la matemática es en última instancia reducible a la lógica, en el sentido de que la matemática pura puede en principio deducirse de ciertos conceptos primitivos y ciertas proposiciones indemostrables de la lógica, entonces rechazaremos, naturalmente, la teoría de Kant. Consideraremos que la teoría de Kant está refutada por los *Principles of Mathematics* y por *Principia Mathematica*. Pero la comprensión russelliana de la matemática como puramente analítica no es, desde luego, tesis universalmente aceptada. Y si pensamos, con L. E. J. Brouwer, por ejemplo, que la matemática implica en realidad intuición, daremos naturalmente más valor a la teoría de Kant, aunque no aceptemos su explicación del espacio y del tiempo. De todos modos, y puesto que no soy un matemático, no puedo intentar averiguar por mí mismo cuánta verdad hay en esa teoría. Me limito a llamar la atención sobre el hecho de que los modernos filósofos de la matemática no concuerdan todos, ni mucho menos, en que la matemática sea lo que Kant dijo que no es, o sea, una ciencia puramente analítica.

Pero también hay que prestar atención al rasgo de la teoría kantiana de la geometría que ha movido a los críticos a sostener que la teoría ha quedado destruida por los posteriores desarrollos de la matemática. Kant entendía por espacio el espacio euclidiano, y por geometría la geometría euclídea[367]. De ello se sigue que si el geómetra, por así decirlo, lo que hace es leer las propiedades del espacio, entonces la geometría euclídea es la única geometría. La geometría euclídea se aplicará necesariamente a la realidad empírica, pero no habrá ningún otro sistema geométrico que se aplique a ésta. Desde los tiempos de Kant se han desarrollado geometrías no-euclídeas y se ha mostrado que el espacio euclídeo no es sino uno de los espacios concebibles. Además, la geometría euclídea no es la única que encaja con la realidad; la geometría que ha de usarse depende en cada caso de los fines del matemático y de los problemas que quiera tratar. Sería, sin duda, absurdo criticar a Kant por haber tenido un prejuicio favorable a la geometría euclídea. Pero, por otra parte, el desarrollo de otras geometrías ha hecho que su posición en este punto sea insostenible.

La verdad es que, para ser exactos, sería mejor no decir sin más que Kant haya excluido la posibilidad de toda geometría no-euclidiana. Pues en su obra leemos, por

ejemplo, que “no hay contradicción en el concepto de una figura cerrada por dos líneas rectas. Pues los conceptos de dos líneas rectas y de su intersección no contienen ninguna negación de una figura. La imposibilidad no se encuentra en el concepto mismo, sino en la construcción del concepto en el espacio, o sea, en las condiciones y determinaciones del espacio. Pero estas condiciones y determinaciones tienen su propia realidad objetiva, o sea, se aplican a cosas posibles porque contienen *a priori* la forma de la experiencia en general”[368]. Más aun tomando este paso en el sentido de que una geometría no-euclidiana es una mera posibilidad lógica, Kant afirma claramente que una geometría así no se puede construir en la intuición, y para Kant esto es en realidad tanto como decir que no puede haber un sistema geométrico no-euclidiano. La geometría no-euclídea puede ser pensable en el sentido de que no queda eliminada por la mera aplicación del principio de contradicción. Pero, como hemos visto, la matemática no se basa, según Kant, sólo en el principio de contradicción: no es una ciencia analítica, sino una ciencia sintética. Por lo tanto, la construibilidad es esencial para un sistema geométrico. Y decir que sólo la geometría euclidiana se puede construir es en realidad decir que no puede haber sistemas no-euclidianos.

Por lo tanto, si admitimos el carácter constructivo de la geometría y resulta que es posible construir geometrías no-euclidianas, entonces es obvio que la teoría kantiana de la geometría no es aceptable en su tenor literal. Y el que sistemas no-euclidianos sean incluso aplicables habla en contra de la teoría kantiana de que la intuición del espacio euclídeo es una condición universal y necesaria de la posibilidad de los objetos. Pero el que sea o no posible revisar la teoría kantiana de la subjetividad del espacio para hacerla compatible con los posteriores desarrollos de la matemática no es una cuestión en la cual me sienta dispuesto a opinar. Desde un punto de vista puramente matemático el asunto no tiene importancia. La tiene desde un punto de vista filosófico, pero en este terreno se pueden presentar también otras razones para negar la teoría kantiana de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo[369].

En cualquier caso, admitiendo que Kant hubiera probado la verdad de su teoría del espacio y el tiempo, con ello habría dado respuesta a su primera pregunta, a saber, ¿cómo es posible la ciencia matemática?, ¿cómo podemos explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* que sin duda poseemos en la matemática? Este conocimiento es explicable si y sólo si el espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales en el sentido antes expuesto.

Una última observación. El lector puede haber pensado que es sumamente paradójico por parte de Kant el tratar la matemática en el plano de la sensibilidad. Pero Kant, naturalmente, no pensaba que la aritmética y la geometría se desarrollen por los sentidos sin el uso del entendimiento. Lo buscado era el fundamento necesario del trabajo del espíritu al desarrollar sistemas de proposiciones matemáticas. Y para Kant ese fundamento necesario son las formas *a priori* de la sensibilidad, las intuiciones puras del espacio y el tiempo. En su opinión, toda intuición humana es

sensible, y si en la matemática hace falta intuición, también ésta habrá de ser de carácter sensible. Kant puede haberse equivocado al pensar que toda intuición humana es necesariamente sensible. Pero, en cualquier caso, no suponía el absurdo de que los sentidos construyan sistemas matemáticos sin la cooperación del entendimiento.

3.Los conceptos puros o categorías del entendimiento.

Podemos empezar el estudio de la *Analítica trascendental* desarrollando algo este importante punto de la cooperación del sentido y el entendimiento en el conocimiento humano.

El conocimiento humano nace de dos fuentes principales presentes en el ánimo (*Gemüt*). La primera es la facultad o poder de recibir impresiones; por ella nos es dado el objeto. La intuición sensible nos suministra datos, y no podemos obtener por ninguna otra vía objetos en cuanto datos. La segunda fuente principal del conocimiento humano es la facultad de pensar los datos por medio de conceptos. La receptividad del espíritu para con las impresiones se llama sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La facultad de producir espontáneamente representaciones se llama entendimiento (*Verstand*). Y la cooperación de ambas facultades es necesaria para el conocimiento de objetos. “Sin la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos potencias o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar. El conocimiento no puede surgir sino de la cooperación unida de ambos”[370].

Pero aunque la cooperación de ambas potencias es necesaria para el conocimiento, no debemos pasar por alto las diferencias entre ellas. Podemos distinguir entre la sensibilidad y sus leyes, por un lado, y el entendimiento y las suyas por otro. Ya se ha considerado la ciencia de las leyes de la sensibilidad. Por lo tanto, ahora hemos de atender a la ciencia de las leyes del entendimiento, que es la lógica.

Pero la lógica que aquí ha de ocuparnos no es la lógica formal, la cual atiende sólo a las formas del pensamiento, haciendo abstracción de su contenido y de las diferencias entre las clases de objetos acerca de los cuales podemos pensar[371]. Aquí nos ocupamos de lo que Kant llama “lógica trascendental”. Esta lógica no se presenta para sustituir a la lógica formal de la tradición, la cual es simplemente aceptada por

Kant, sino que se da como una nueva ciencia más. Al igual que la pura lógica formal, se ocupa de los principios *a priori* del conocimiento, pero, a diferencia de ésta, no hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, esto es, de la relación del conocimiento a su objeto. Pues se interesa por los conceptos y principios *a priori* del entendimiento y por su aplicación a objetos; no por su aplicación a esta o aquella determinada clase de objetos, sino por su aplicación a objetos en general. Dicho de otro modo: la lógica trascendental se ocupa del conocimiento *a priori* de objetos en la medida en que este conocimiento es obra del entendimiento. *La Estética trascendental*, que hemos estudiado antes, considera las formas puras de la sensibilidad en cuanto condiciones *a priori* necesarias para que nos sean dados los objetos en la *intuición sensible*. La lógica trascendental estudia los conceptos y principios *a priori* del entendimiento en cuanto condiciones necesarias para *pensar* objetos (esto es, los datos de la intuición sensible).

La cuestión se puede plantear como sigue. Kant pensaba que hay en el entendimiento conceptos *a priori* por los cuales se sintetiza la multiplicidad de los fenómenos. Uno de esos conceptos es el de causalidad. Por lo tanto, hay lugar para un estudio sistemático de estos conceptos y de los principios en ellos basados. Al realizar ese estudio descubriremos los modos por los cuales el entendimiento humano sintetiza necesariamente los fenómenos y posibilita el conocimiento.

La segunda parte de la *Lógica trascendental*, a saber, la *Dialéctica trascendental*, estudia el abuso de estos conceptos y principios *a priori* y su extensión ilegítima a las cosas en general, incluyendo las que no nos pueden ser dadas como objetos en el sentido propio del término. Pero la consideración de esta segunda parte quedará para el capítulo siguiente. Por el momento nos ocupamos de la primera parte, la *Analítica trascendental*. Y nuestra primera tarea consiste en averiguar cuáles son los conceptos *a priori* del entendimiento (*Analítica de los conceptos*).

¿Cómo emprender esa tarea? Es obvio que no podemos dedicarnos a formar un inventario completo de todos los conceptos posibles, para separar luego los conceptos *a priori* de los que son *a posteriori* o empíricos, abstraídos de la experiencia sensible. Aunque esto fuera posible en la práctica, tendríamos que contar con un criterio o método de distinción entre conceptos *a priori* y conceptos empíricos. Y si poseyéramos un método para averiguar qué conceptos son puramente *a priori*, es posible que el uso del método nos permitiera conseguir nuestros fines sin necesidad de empezar por establecer aquel inventario general. Por lo tanto, lo que importa es saber si existe de hecho algún modo de averiguar los conceptos *a priori* del entendimiento de un modo directo y sistemático. Necesitamos un principio, o, como dice Kant, "un hilo conductor (*Leitfaden*) trascendental", para descubrir esos conceptos.

Kant encuentra el hilo conductor en la facultad del juicio, que es para él lo mismo que facultad del pensamiento. "Podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de tal modo que se puede representar el entendimiento como

la capacidad de juzgar. Pues, según lo que se ha dicho antes, es una facultad de pensar”[372]. Pero ¿qué es un juicio? Juzgar, o pensar, es unificar diferentes representaciones para formar un conocimiento por medio de conceptos[373]. En el juicio se sintetizan las representaciones por medio de conceptos. Está claro que no podemos limitar el número de los juicios posibles si nos referimos a juicios concretos. Pero podemos determinar el número de modos posibles de juzgar, esto es, el número de los tipos lógicos de juicio considerados según la forma. Y, en opinión de Kant, los lógicos lo han hecho ya así, pero no han elaborado ulteriormente el problema, no han investigado la razón por la cual sólo son posibles exactamente esas formas de juicio. Mas precisamente en este lugar podemos hallar nuestro “hilo conductor trascendental”. Pues cada forma de juicio está determinada por un concepto *a priori*. Por lo tanto, para descubrir la lista de los conceptos puros *a priori* del entendimiento no tenemos más que examinar la tabla de los tipos lógicos de juicio posibles.

El entendimiento no intuye, sino que juzga. Y juzgar es sintetizar. Ahora bien: hay ciertos modos fundamentales de sintetizar (funciones de unidad en el juicio, como dice Kant), que se manifiestan en los tipos lógicos posibles del juicio. Estos tipos manifiestan la estructura *a priori* del entendimiento, considerado como potencia unificadora o sintetizadora. Así podemos descubrir las funciones sintetizadoras fundamentales del entendimiento. “De este modo se pueden hallar todas las funciones del entendimiento si se consigue exponer completamente las funciones de la unidad en el juicio. Y la sección siguiente mostrará que ello puede hacerse con gran facilidad”[374].

Hemos venido hablando de *conceptos a priori* o puros del entendimiento; Kant los llama también *categorías*, término que probablemente es preferible. El entendimiento, que es la facultad unificadora, sintetizadora o juzgadora, posee una estructura categorial *a priori*. Esto quiere decir que, por el hecho de ser lo que es, necesariamente sintetiza representaciones según ciertos modos fundamentales, según ciertas categorías básicas. Sin esa actividad sintetizadora no es posible el conocimiento de objetos. Por lo tanto, las categorías del entendimiento son condiciones *a priori* del conocimiento. Son, esto es, condiciones *a priori* de la posibilidad de que los objetos sean pensados. Y si no son pensados, no se puede decir realmente que los objetos sean conocidos. Pues, como hemos visto, la sensibilidad y el entendimiento cooperan en la producción del conocimiento, aunque sus funciones difieran y se puedan considerar por separado.

Ahora podemos dar las tablas kantianas de los tipos de juicio, o de funciones lógicas del juicio. Por pura conveniencia doy al mismo tiempo la tabla de categorías. El esquema conjunto muestra qué categoría corresponde, o se supone corresponder, a cada función lógica. Las tablas se encuentran en el primer capítulo de la *Analítica de los conceptos*[375].

Juicios	Categorías

I.Cantidad	I. Cantidad
1)Universal	1)Unidad
2)Particular	2)Pluralidad
3)Singular	3)Totalidad
II.Cualidad	II.Cualidad
4)Afirmativo	4)Realidad
5)Negativo	5)Negación
6)Indeterminado	6)Limitación
III.Relación	III.Relación
7)Categórico	7)Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)
8)Hipotético	8)Causalidad y dependencia (causa y efecto)
9)Disyuntivo	9)Comunidad (reciprocidad entre agente y paciente)
IV.Modalidad	IV.Modalidad
10)Problemático	10) Posibilidad-imposibilidad
11)Asertórico	11) Existencia-inexistencia
12)Apodíctico	12) Necesidad-contingencia

Kant observa que su lista de categorías no está hecha al azar, como la de Aristóteles, sino mediante la aplicación sistemática de un principio. Por eso contiene todos los conceptos puros o categorías del entendimiento. (Todos los originarios, pues en realidad hay más conceptos puros del entendimiento, pero derivados (*a priori*) y subsidiarios) Kant los llama *predicables*, para distinguirlos de las categorías o *predicamentos*, pero no se propone dar una lista de ellos, explicitando así el sistema completo de los conceptos puros, originales y derivados, del entendimiento. Le basta para sus fines con dar la lista de los conceptos originales o categorías.

Kant era, de todos modos, excesivamente optimista al pensar que había dado una lista completa de las categorías. Pues está claro que su principio de determinación de las categorías se basa en la aceptación de ciertos puntos de vista acerca del juicio, los cuales procedían de la lógica de su tiempo. Sus sucesores podrían revisar la lista aun en el caso de que aceptaran la idea general de unas categorías *a priori*.

Tal vez valga la pena observar que, según Kant, la tercera categoría de cada tríada surge de la combinación de la segunda con la primera. Así, por ejemplo, la totalidad es pluralidad considerada como unidad; la limitación es realidad combinada con negación; la comunidad es la causalidad de una sustancia determinante de y determinada por otra sustancia; y la necesidad es la existencia dada por la posibilidad de la existencia[376]. Esta interpretación del esquema triádico puede parecer forzada; pero teniendo en cuenta la central posición que ocupará luego en la filosofía hegeliana la idea del desarrollo triádico por tesis, antítesis y síntesis, vale la pena prestar atención a las correspondientes observaciones de Kant.

4.La justificación de la aplicación de las categorías

Según Kant, pues, hay doce categorías *a priori* del entendimiento. Mas ¿cuál es la justificación de su uso en la síntesis de fenómenos? ¿Cuál es la justificación de su aplicación a objetos? Este problema no se presenta a propósito de las formas *a priori* de la sensibilidad. Pues, como hemos visto, no puede sernos dado objeto alguno como no sea mediante el sometimiento de la materia indeterminada de la sensación a las formas del espacio y el tiempo. Por lo tanto, sería estúpido preguntar qué justifica la aplicación de las formas de la sensibilidad a los objetos. Estas formas son condición necesaria de que haya objetos. Pero la situación es diferente por lo que hace a las categorías del entendimiento. Los objetos están ya dados, por así decirlo, en la intuición sensible. ¿No podrían ser esos objetos, las apariencias, tales que la aplicación de las categorías del entendimiento los deformara o falseara? Hemos, pues, de mostrar que la aplicación está justificada.

Kant llama deducción trascendental de las categorías al acto de esa justificación. La palabra ‘deducción’ puede aquí producir un equívoco. Pues sugiere un descubrimiento sistemático de las categorías, y esto ha sido ya llevado a cabo. En este contexto, pues, y como explica el mismo Kant, deducción significa justificación. Por lo que hace a la palabra ‘trascendental’, hay que entenderla por contraposición a ‘empírica’. Kant no va a justificar la aplicación de las categorías por el procedimiento de mostrar que su uso es empíricamente fecundo en tal o cual ciencia, por ejemplo. Sino que va a hacerlo mostrando que son condiciones *a priori* de toda experiencia. Por eso puede decir que el objetivo de la deducción trascendental es mostrar que los conceptos *a priori* o categorías del entendimiento son las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Es posible definir con más precisión el problema. También el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* de la experiencia. Pero son condiciones necesariamente requeridas para que nos sean dados objetos. Por lo tanto, la tarea de la deducción trascendental consiste en mostrar que las categorías son condiciones necesariamente requeridas para que los objetos sean *pensados*. Dicho de otro modo: una justificación de la aplicación de las categorías a objetos ha de tomar la forma de una demostración de que los objetos no pueden pensarse sino por medio de las categorías sintetizadoras del entendimiento. Y como el conocimiento de los objetos implica que éstos sean pensados, mostrar que los objetos no se pueden pensar sino por medio de las categorías es mostrar que no pueden ser conocidos si no es por medio de las categorías. Y mostrar esto es mostrar que el uso de las categorías está justificado, o sea, que las categorías tienen validez objetiva.

Esta línea de pensamiento está claramente implicada por la revolución copernicana de Kant. El uso de las categorías no se puede justificar apelando a la tesis de que el espíritu ha de adecuarse a los objetos. Pero si los objetos, para ser conocidos, han de adecuarse al espíritu, y si esto significa que han de someterse a las

categorías del entendimiento para ser objetos en el pleno sentido de la palabra, no hará falta más justificación del uso de las categorías.

El argumento de la deducción trascendental kantiana no es en modo alguno fácil de seguir. Pero en el curso del mismo introduce el filósofo una idea importante. Por eso vale la pena esforzarse por dar una breve exposición del argumento, aun aceptando el riesgo de simplificar con exceso la marcha de las ideas. Al emprender el intento me limito, de todos modos, a la deducción tal como se presenta en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, versión que difiere considerablemente de la que Kant había ofrecido en la primera edición.

Kant define el objeto del conocimiento como "aquello en cuyo concepto *se unifica* la multiplicidad de una intuición dada"[377]. Sin síntesis no puede haber conocimiento de objetos. No se podría, en efecto, llamar conocimiento a un mero flujo, por así decirlo, de representaciones sin conexión. Ahora bien: la síntesis es obra del entendimiento. "La conexión (Kant utiliza los términos *Verbindung* y *conjunctio*) de una multiplicidad no nos puede ser nunca dada por el sentido...; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad de representación. Y si se debe llamar entendimiento a esa facultad para distinguirla de la sensibilidad, entonces toda conexión, sea consciente o inconsciente, sea de la multiplicidad de la intuición o de varios conceptos..., es un acto del entendimiento. Damos a este acto el nombre general de síntesis"[378].

Además de los conceptos de multiplicidad y de síntesis, la idea de conexión o conjunción contiene otro elemento más: la representación de la unidad de la multiplicidad. Por lo tanto, la conexión se puede describir como "la representación de la unidad sintética de la multiplicidad"[379].

En este contexto no se refiere Kant al concepto *a priori* o categoría de unidad que figura en la lista de las categorías. O sea, no afirma que toda conexión implique la aplicación de esa categoría. Sino que la aplicación de cualquier categoría, la de unidad igual que cualquier otra, presupone la unidad de la cual está hablando en este contexto. Se puede, pues, preguntar: ¿de qué está hablando Kant en este contexto? Está hablando de la unidad que consiste en la relación con un objeto perceptivo y pensante. Los objetos se piensan por medio de las categorías, pero no serían pensables sin esa unidad previa. Dicho de otro modo: el trabajo sintetizador que realiza el conocimiento no es posible más que dentro de la unidad de la consciencia.

Esto significa que la multiplicidad de la intuición o percepción no puede ser pensada y convertirse así en objeto de conocimiento más que si la percepción y el pensamiento están unificados en un sujeto de tal modo que la autoconsciencia pueda acompañar todas las representaciones. Kant expresa esto diciendo que el *Yo pienso*, el *cogito*, tiene que poder acompañar todas las representaciones de uno. No es necesario que piense siempre explícitamente mi percepción y mi pensamiento como míos. Pero sin la *posibilidad* de esa consciencia no se puede dar unidad a la multiplicidad de la intuición, no es posible conexión alguna. "El *yo pienso* tiene que poder acompañar

todas mis representaciones, pues en otro caso podría estar representado en mí algo que, en cambio, no podría ser pensado. Y esto es lo mismo que decir que la representación sería imposible o, al menos, que no sería nada para mí... Por lo tanto, toda multiplicidad de intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso* en el mismo sujeto en el cual se da esa multiplicidad”[380]. Sería absurdo decir que tengo una idea si no hay una autoconsciencia que pueda acompañarla. Y sería absurdo decir que la multiplicidad de la percepción es pensada si esa misma consciencia no puede acompañar la percepción y el pensamiento.

Kant llama “apercepción pura” a esa relación entre el sujeto y la multiplicidad de la intuición (o sea, la relación expresada al decir que el *yo pienso* ha de poder acompañar siempre a esa multiplicidad), y así la distingue de la apercepción empírica, o sea, de la consciencia empírica y contingente de un determinado estado psíquico como estado mío. La consciencia empírica que acompaña a representaciones diferentes es fragmentaria. En unos momentos ejerzo efectivamente algún acto empírico de autoconsciencia como acompañamiento de una representación dada; pero otras veces no lo hago. La consciencia empírica, al igual que las representaciones a las que acompaña, no está unificada. Pero la posibilidad de un *yo pienso* idéntico que acompañe a todas las representaciones es una condición permanente de la experiencia. Y presupone una unidad trascendental (no empírica) de la autoconsciencia, la cual no me es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria fundamental para que haya objetos para mí. Si no se pudiera llevar la multiplicidad de la intuición a la unidad de la apercepción, no podría haber experiencia, conocimiento. O, por decirlo menos subjetivamente, no podría haber objetos.

Kant no piensa, desde luego, que sea necesario tomar primero consciencia del propio sujeto o ego antes de poder sintetizar nada. No se tiene consciencia previa de un ego auto-idéntico permanente. Sólo mediante los actos dirigidos a lo dado me hago consciente de esos mismos actos como míos. La autoconsciencia y la consciencia de lo cognoscitivamente relacionado con la mismidad están vinculadas de tal modo en el yo que la consciencia de éste no es una experiencia temporalmente previa. Pero la unidad de la apercepción (en el sentido de que el yo pienso ha de poder acompañar todas mis representaciones) y la unidad trascendental de la consciencia son condiciones *a priori* de la experiencia. Sin conexión no hay experiencia. Y la conexión implica la unidad de la apercepción.

Al hablar de la unidad de la consciencia, de la unidad de la percepción y el pensamiento en un sujeto como condición de la experiencia, Kant dice, aparentemente, cosas obvias. Pero, en todo caso, serán cosas obvias que parecen pasar por alto aquellos que olvidan, por así decirlo, el sujeto en cuanto sujeto y atienden sólo al ego empírico como objeto al que consideran correcto disolver en una serie de acaecimientos psíquicos, o describir como mera construcción lógica, como la clase de dichos acaecimientos. Si tenemos en cuenta a estos fenomenistas, resulta que

Kant está puntualizando una cuestión de suma importancia.

Aquí, de todos modos, se plantea el problema de qué tiene todo esto que ver con la justificación de la aplicación de las categorías. La respuesta, dicha brevemente, es así. No es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, si la multiplicidad de la intuición no está conexa en una autoconsciencia. Pero toda síntesis es obra del entendimiento, de modo que la multiplicidad de la representación se lleva a la unidad de la apercepción por obra del entendimiento. Ahora bien: el entendimiento sintetiza por medio de sus categorías *a priori*. Por lo tanto, no es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, salvo por aplicación de las categorías. El mundo de la experiencia se forma mediante la cooperación de la percepción y el entendimiento en la aplicación de las formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. Por lo tanto, las categorías refieren a objetos, o sea, tienen referencia objetiva, porque todos los objetos, para ser objetos, tienen que adecuarse a ellas.

Vale la pena citar literalmente a Kant en este punto. “La multiplicidad dada en una intuición sensible cae necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción. Pues sólo así es posible la *unidad* de la intuición. Pero la operación del entendimiento por la cual se pone bajo una apercepción la multiplicidad de las representaciones dadas (intuiciones o conceptos) es la función lógica del juicio. Así, pues, toda multiplicidad, en cuanto dada en una intuición empírica, está *determinada* respecto de una de las funciones lógicas del juicio, aquella, esto es, por la que se pone bajo una consciencia.

Ahora bien: las categorías no son sino esas funciones del juicio en cuanto la multiplicidad de la intuición dada se determina respecto de ellas. Por lo tanto, la multiplicidad de una intuición dada está necesariamente sometida a las categorías”[381]. Y “una multiplicidad contenida en una intuición que yo llame mía se representa por medio de la síntesis del entendimiento como perteneciente a la unidad *necesaria* de la autoconsciencia. Y esto ocurre por medio de la categoría”[382].

5.El esquematismo de las categorías.

Pero aún se plantea otro problema. Tenemos, por una parte, los múltiples datos de la intuición, y, por la otra, una pluralidad de categorías. ¿Qué determina cuál o cuáles categorías se aplican? Necesitamos que algo nos indique un nexo conectivo. Tiene que haber alguna proporción u homogeneidad entre los datos de la intuición sensible

y las categorías, si es que los primeros han de ser subsumidos bajo las segundas. Más "los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas (o sensibles en general) son completamente heterogéneos; los conceptos puros del entendimiento no pueden ser nunca descubiertos en una intuición. ¿Cómo es posible, pues, la subsunción de las intuiciones bajo aquellos conceptos y, con ella, la aplicación de las categorías a las apariencias?"[383] Ésta es la cuestión.

Para resolver el problema recurre Kant a la imaginación (*Einbildungskraft*), concebida como potencia o facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad. De la imaginación dice Kant que es productora y portadora de esquemas. Un esquema es, en general, una regla o un procedimiento para la producción de imágenes que esquematizan o delimitan, por así decirlo, una categoría, de tal modo que permiten su aplicación a apariencias. El esquema mismo no es una imagen, sino que representa un procedimiento general para la constitución de imágenes. "Llamo a esa representación de un procedimiento general de la imaginación para dotar a un concepto de su imagen esquema correspondiente a ese concepto"[384]. Por ser general, el esquema tiene afinidad con el concepto; y la imagen, por ser particular, tiene afinidad con la multiplicidad de la intuición. De este modo la imaginación consigue mediar entre los conceptos del entendimiento y la multiplicidad de la intuición.

Kant no ha sido, desde luego, el primer filósofo que ha acentuado la función mediadora de la imagen. El aristotelismo medieval, por ejemplo, ha atribuido ya esa función a la imagen. Pero es obvio que la apelación a este tema en la filosofía de Kant es y tiene que ser diferente de la que se da en el aristotelismo medieval. Para este último la imagen es resultado de procesos en el plano del sentido, y sirve a su vez como base para la abstracción intelectual. Para Kant, en cambio, la imagen es un producto espontáneo de la potencia de imaginación, la cual trabaja según un esquema producido por ella misma. No hemos de olvidar nunca que para Kant el objeto tiene que adecuarse al espíritu, y no a la inversa.

Kant aclara su pensamiento mediante unos ejemplos matemáticos. Puedo, por ejemplo, producir una imagen del número cinco colocando cinco puntos uno tras otro del modo siguiente: (…). Pero el esquema del número cinco no es esa imagen ni ninguna otra imagen, sino la representación de un método por el cual pueda representarse una multiplicidad en una imagen de acuerdo con cierto concepto. El esquema permite reunir el concepto con la multiplicidad de los fenómenos. O sea, permite la aplicación del concepto a los fenómenos. Kant da también un concepto no matemático, a saber, el concepto de perro. El esquema de este concepto es una regla para producir una representación necesaria para aplicar el concepto a algún animal determinado.

Esas ilustraciones pueden, en realidad, desorientar y confundir gravemente. Pues aquí nos ocupamos primariamente no de conceptos matemáticos, y aún menos de ideas empíricas *a posteriori* como el concepto de perro, sino de las categorías puras

del entendimiento. Y no de esquemas o reglas para la producción de imágenes que podamos elegir o alterar, sino de esquemas trascendentales que determinan *a priori* las condiciones en las cuales pueda aplicarse una categoría a una multiplicidad cualquiera. Los ejemplos kantianos, tomados de la aplicación de conceptos matemáticos e ideas *a posteriori* a los datos de la percepción, pretenden sólo servir como introducción a la noción general de esquema.

Los esquemas trascendentales de las categorías determinan las condiciones en las cuales se pueden aplicar las categorías a las apariencias. Esto significa para Kant la determinación de las condiciones temporales en las cuales una categoría es aplicable a apariencias. Pues la situación en el tiempo es el único rasgo común a todas las apariencias, incluidos los estados del yo empírico. Por eso dice Kant que "los esquemas no son sino determinaciones temporales *a priori* según reglas"[385]. El tiempo es la condición formal de la conexión o conjunción de toda representación. Y la determinación trascendental del tiempo, que es un producto de la imaginación, tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Es homogénea con la categoría de la cual es esquema, pues es universal y descansa en una regla *a priori*. Y es homogénea con la apariencia, pues el tiempo está contenido en toda representación empírica de la multiplicidad. "Así, pues, una aplicación de la categoría a las apariencias se hace posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, permite la subsunción de éstas (las apariencias) bajo los primeros"[386].

Kant no discute por extenso los esquemas de las varias categorías, y lo que dice es en algunos casos muy difícil de entender. Como no deseo enredarme en dilatados problemas de exégesis, me limitaré a citar unos pocos ejemplos.

A propósito de las categorías de relación Kant dice que el esquema de la categoría de sustancia es "la permanencia de lo real[387] en el tiempo, o sea la representación de lo real como sustrato de la determinación empírica del tiempo, como sustrato, pues, que permanece mientras todo lo demás cambia"[388]. Para que el concepto de sustancia sea aplicable a los datos de la percepción, tiene que ser esquematizado o determinado por el esquema de la imaginación, y esto implica la representación de la sustancia como un sustrato permanente del cambio en el tiempo. La categoría no es aplicable a las apariencias más que en esta forma esquematizada.

El esquema de la categoría de causa es "lo real que, una vez puesto, es siempre seguido por alguna otra cosa. Consiste, por lo tanto, en la sucesión de la multiplicidad, en la medida en que esta sucesión está sometida a regla"[389]. Con eso no quiere Kant decir que el concepto de causalidad sea meramente el de sucesión regular. Quiere decir que la categoría de causa no es aplicable a apariencias más que si está esquematizada por la imaginación de tal modo que implique la representación de la sucesión regular en el tiempo.

El esquema de la tercera categoría de relación, el de comunidad o reciprocidad entre agente y paciente es "la coexistencia de las determinaciones (accidentes) del

uso con las del otro según una regla general"[390]. Tampoco en este punto dice Kant que la coexistencia de sustancias con sus accidentes sea todo el contenido del concepto de interacción. Pero sí que ese concepto no puede aplicarse a fenómenos más que si recibe una forma que implique esta representación de coexistencia en el tiempo.

Por último apelaremos a las dos últimas categorías de la modalidad. El esquema de la categoría de existencia es ser en un determinado tiempo, mientras que el esquema de la categoría de necesidad es el ser un objeto en todo tiempo. La necesidad en cuanto categoría no significa simplemente ser en todo tiempo. Significa, como hemos visto antes, la existencia dada por la mera posibilidad de la existencia. Pero, según Kant, la categoría no se podría aplicar si la imaginación no la determinara respecto del tiempo de tal modo que incluyera la representación de ser o existencia en todo tiempo. Esta idea pertenece a la categoría esquematizada. Y lo que se aplica es siempre la categoría esquematizada.

Todo esto suscita un problema que se puede indicar brevemente aquí. Como hemos visto, Kant usa los términos 'categoría' y 'concepto puro' o 'concepto *a priori*' para referirse a la misma cosa. Ahora bien, las categorías se describen como funciones lógicas. Son formas puras del entendimiento que posibilitan las síntesis, pero que, tomadas en sí mismas y aparte de su aplicación a apariencias, no representan objetos algunos. Por lo tanto, es lícito preguntar si la palabra 'concepto' no es mal nombre para esas funciones. En su comentario a la *Crítica de la razón pura*[391] el profesor Kemp Smith sostiene que cuando Kant habla de las categorías está corrientemente pensando en los esquemas. Por lo tanto, el capítulo acerca del esquematismo de las categorías contiene meramente su definición diferida. Las categorías propiamente dichas, en cuanto formas puras del entendimiento, son funciones lógicas sin contenido ni significación determinados. Por ejemplo, el concepto de sustancia es lo que Kant llama el esquema de la categoría de sustancia. Y no hay lugar para un concepto puro de sustancia distinto de la noción de sustancia definida en el esquema.

Sin duda hay bastantes argumentos que aducir en favor de esa interpretación. Si nos fijamos en los conceptos matemáticos, se puede sostener que la representación de una regla o procedimiento general de construcción de triángulos es el concepto de triángulo. Pero, por otra parte, aunque es verdad que Kant dice que las categorías sin esquematizar no tienen significación suficiente para darnos el concepto de un objeto, y que son "sólo funciones del entendimiento para la producción de conceptos"[392], sin embargo, les atribuye algún contenido, aunque ese contenido no sea suficiente para representar un objeto. "La sustancia, por ejemplo, si prescindimos de la determinación temporal de permanencia, no significa nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto sin ser predicado de ninguna otra cosa"[393]. Es posible que "no pueda hacer nada" con esa idea, como dice Kant. Pero eso significa sólo que no puedo aplicar ese concepto para representar un objeto, pues un objeto es

un objeto posible de la experiencia, y la experiencia es experiencia sensible. Y queda el hecho de que Kant atribuye alguna significación, algo de contenido, a la categoría sin esquematizar. Esta significación no es lo suficientemente determinada para dar conocimiento; pero es pensable como posibilidad lógica. Según Kant, los metafísicos han intentado usar las categorías puras como fuente de conocimiento de las cosas-en-sí. Y usar las categorías de ese modo es abusar de ellas. Pero la mera posibilidad de que se abuse de ellas presupone que tiene alguna significación, por tenue que sea.

6.Principios sintéticos *a priori*.

El entendimiento produce *a priori* ciertos principios que formulan las condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva, o sea, de la experiencia de objetos. La misma cosa se puede decir de otro modo: el entendimiento produce *a priori* ciertos principios que son reglas o normas para el uso objetivo de las categorías. Por lo tanto, para averiguar esos principios basta con considerar la tabla de las categorías esquematizadas. “La tabla de las categorías nos da la guía natural para la tabla de los principios (*Grundsätze*) porque estos últimos no son más que reglas para el uso objetivo de las primeras”[394].

Los principios correspondientes a las categorías de la cantidad son llamados por Kant “axiomas de la intuición”. Kant no los enuncia explícitamente, pero nos dice que su principio general es “Todas las instituciones son magnitudes extensas”[395]. Éste es un principio del entendimiento puro, de modo que no puede ser un principio matemático (por lo demás, nadie se inclinará a pensar que lo sea). Los principios matemáticos proceden de las intuiciones puras por la mediación del entendimiento, no se derivan del entendimiento puro mismo. Por otra parte, este principio de los axiomas de la intuición explica, según Kant, por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la experiencia: Por ejemplo: lo que la geometría afirma de la intuición pura de espacio tiene que ser válido para las intuiciones empíricas si todas las intuiciones son magnitudes extensas. Y como el principio mismo es condición de la experiencia objetiva, la aplicabilidad de la matemática es también una condición de la experiencia objetiva. A eso podemos añadir que si el principio de los axiomas de la intuición explica por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la realidad fenoménica, entonces ese mismo principio explica la posibilidad de la física matemática.

Kant llama “anticipaciones de la experiencia” a los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la cualidad. El principio general de esas anticipaciones es “en todas las apariencias, lo real que es objeto de la sensación tiene magnitud intensiva, es decir, grado”[396]. Al discutir el esquema de las categorías de la cualidad Kant sostenía que ese esquema implica la representación de grado de intensidad, noción que implica a su vez la posibilidad de aumento en intensidad y disminución hasta cero (negación). Ahora nos dice, con ocasión del principio general de las anticipaciones de la experiencia, que todas las percepciones empíricas, por contener sensación, han de poseer grados de intensidad. Por lo tanto, este principio suministra una base *a priori* para la medición matemática de la sensación.

Si tomamos juntos esos dos principios, el de los axiomas de la intuición y el de las anticipaciones de la experiencia, comprobaremos que nos permiten hacer previsiones acerca de intuiciones o percepciones futuras. No podemos, desde luego, predecir *a priori* qué serán nuestras futuras percepciones, ni podemos predecir la cualidad de las percepciones empíricas (pues las percepciones contienen sensaciones). No podemos, por ejemplo, predecir que el próximo objeto de la percepción será rojo. Pero podemos predecir que todas las intuiciones o percepciones serán magnitudes extensas y que todas las percepciones empíricas que contienen sensación tendrán una magnitud intensiva.

Kant reúne esos dos principios como principios matemáticos, o del uso matemático de las categorías. Al decir eso Kant no está pensando que esos principios sean proposiciones matemáticas. Piensa que afectan a la intuición y que justifican la aplicabilidad de la matemática.

Los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la relación se llaman “analogías de la experiencia”. Y su principio general subyacente dice “La experiencia no es posible más que mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones”[397]. La experiencia objetiva, esto es, el conocimiento de objetos de los sentidos, no es posible sin una síntesis de percepciones que implica la presencia de una unidad sintética de la multiplicidad a la consciencia. Pero esa unidad sintética, que comprende conexiones, es obra del sujeto, es *a priori*. Y las conexiones *a priori* son necesarias. Por lo tanto, la experiencia no es posible más que por la representación de conexiones necesarias entre objetos de la percepción.

Kant considera las tres analogías como reglas o guías para el uso empírico del entendimiento en el descubrimiento de concretas conexiones. Y las analogías corresponden respectivamente a lo que Kant llama los tres *modi* del tiempo, a saber, la permanencia, la sucesión y la coexistencia. La mejor manera de entender esta doctrina consiste en atender a las analogías mismas. Éstas se formulan así. Primera: “En todo cambio de apariencias permanece la sustancia, y su quantum no aumenta ni disminuye en la naturaleza”[398]. Segunda: “Todos los cambios ocurren según la ley de conexión de causa y efecto”[399]. Tercera: “Todas las sustancias, en cuanto perc*Ibíd*as como coexistentes en el espacio, se encuentran en completa

interacción”[400].

Esos principios corresponden respectivamente, como es obvio, a las categorías esquematizadas de la relación, a saber, sustancia y accidente, causa y efecto, y comunidad o interacción entre agente y paciente. Son principios *a priori*, o sea, previos a la experiencia. Pero aunque nos hablan de relaciones o proporciones, no predicen ni nos permiten predecir el término desconocido. Por lo tanto, como indica Kant, difieren de las analogías matemáticas. La primera analogía, por ejemplo, no nos dice qué es la sustancia permanente de la naturaleza; sólo nos dice que el cambio implica sustancia y que, sea la sustancia que sea y cuanta sea, conserva su cantidad total. Y el principio valdrá igual si decidimos, sobre base empírica, que la sustancia o sustrato del cambio en la naturaleza debe llamarse materia (como piensa Kant) que si decidimos llamarle energía o de otro modo. Dicho groseramente: esta analogía nos dice que la cantidad total de materia o sustancia básica de la naturaleza se conserva inalterada, pero no nos dice cuál es. No podemos descubrir eso *a priori*. La segunda analogía nos dice que todos los cambios son causales y que cada efecto dado ha de tener una causa determinante. Pero aunque conozcamos el efecto, por el mero uso de la segunda analogía no podemos descubrir la causa. Tenemos que recurrir a la experiencia, a la investigación empírica. La analogía, el principio, es de carácter regulativo: nos guía en el uso de la categoría de causalidad. En cuanto a la tercera analogía, es del todo obvio que no nos dice ni qué cosas coexisten en el espacio ni cuáles son sus interacciones. Pero nos dice *a priori* y en general lo que hemos de buscar.

Los principios correspondientes a las categorías de la modalidad se llaman “postulados del pensamiento empírico en general”. Son como sigue[401]. Primero: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos) es *posible*". Segundo: “Lo conexo con las condiciones materiales de la experiencia (o sea, de la sensación) es *real*”. Tercero: “Aquello cuya conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia es (existe como) *necesario*".

Es importante comprender que, según Kant, esos postulados se refieren sólo a la relación del mundo, de los objetos de la experiencia, con nuestras facultades cognoscitivas. El primer postulado, por ejemplo, dice que sólo lo que se puede someter a las condiciones formales de la experiencia es un existente posible, por así decirlo, o sea, un existente dentro de la realidad empírica. No afirma el principio que no pueda haber algún ente o algunos entes que trasciendan la realidad empírica por trascender las condiciones formales de la experiencia posible. Dios, por ejemplo, no es un existente posible en el mundo físico; pero esa afirmación no equivale a la de que no haya ni pueda haber un Dios. Un ser espiritual infinito trasciende la aplicación de las condiciones formales de la experiencia, y no es, por lo tanto, posible como objeto físico o experimentado. Pero el ser divino es lógicamente posible, al menos en el sentido de que en su idea no se discierne contradicción alguna. Y puede haber

motivos para creer en un ser así.

Como queda dicho, los postulados lo son del pensamiento empírico. El segundo, por lo tanto, nos da una definición o explicación de la realidad en el uso empírico de este término. El principio dice sustancialmente que en la ciencia no se puede aceptar como real nada que no esté conexo con una percepción empírica, y con la sensación, por lo tanto, según el análisis de la experiencia. En cuanto al tercer postulado, se refiere a la inferencia de lo perc*Ibíd*o a lo no perc*Ibíd*o según las analogías de la experiencia y determinadas leyes empíricas. Si tomamos, por ejemplo, la segunda analogía de la experiencia, y la tomamos sola, lo único que podemos decir es que, dado cierto cambio o acaecimiento, tiene que haber habido una causa; y no podemos determinar *a priori* cuál es la causa. Pero si tomamos además las leyes empíricas de la naturaleza, podremos decir, sobre la base de la ocurrencia de un determinado cambio o acaecimiento, que una determinada relación causal es necesaria y que ha de existir una causa determinada; no lo podremos decir, desde luego, con necesidad absoluta, pero sí con necesidad hipotética.

7.La posibilidad de la ciencia pura de la naturaleza.

No sólo, pues, es la matemática aplicable a la naturaleza, sino que, además, hay un cierto número de principios que se derivan de las categorías del entendimiento y son, por lo tanto, *a priori*. Es, pues, posible una ciencia pura de la naturaleza. La física en sentido estricto es una ciencia empírica. Kant no pensó nunca que pudiéramos deducir *a priori* el entero cuerpo de la física. Pero hay una ciencia universal de la naturaleza, una propedéutica de la física, como la llama Kant en los *Prolegomena*[402], aunque también habla de ella como de una física universal y general[403]. Es verdad que no todos los conceptos que se encuentran en la parte filosófica de la física, o propedéutica física, son puros en sentido kantiano; algunos de ellos dependen de la experiencia. Kant da como ejemplos los conceptos de movimiento, impenetrabilidad e inercia[404]. Y no todos los principios de esta ciencia universal de la naturaleza son universales en sentido estricto. Algunos de ellos se aplican sólo a objetos del sentido externo, y no a objetos del sentido interno (es decir, a los estados psíquicos del ego empírico). Pero, por otra parte, hay entre ellos principios que se aplican a todos los objetos de la experiencia, internos o externos; por ejemplo, el principio de que los acaecimientos están causalmente determinados

según leyes constantes. En cualquier caso, hay una ciencia pura de la naturaleza, en el sentido de que esa ciencia consta de proposiciones que no son hipótesis empíricas y, sin embargo, nos permiten predecir el curso de la naturaleza; y son proposiciones sintéticas *a priori*.

Se recordará que uno de los principales problemas de Kant en la *Crítica de la razón pura* consistía en explicar la posibilidad de esa ciencia pura de la naturaleza. Y la cuestión de su posibilidad tiene su respuesta, como hemos visto, en las secciones anteriores de este capítulo. Es posible una ciencia pura de la naturaleza porque los objetos de la experiencia, para ser objetos de la experiencia, tienen que adecuarse necesariamente a ciertas condiciones *a priori*. Dada esta adecuación necesaria, sabemos que el complejo de proposiciones sintéticas *a priori* derivadas inmediata o mediatamente de las categorías *a priori* del entendimiento se verificará siempre. Dicho brevemente, "los principios de la experiencia posible son entonces al mismo tiempo leyes universales de la naturaleza cognoscibles *a priori*. Y de este modo se resuelve el problema contenido en nuestra segunda pregunta, ¿*Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza*?"[405]

Podemos formular el asunto también de otro modo. Los objetos, ya para ser objetos, se tienen que relacionar con la unidad de la apercepción, con la unidad de la consciencia. Y se relacionan con ella mediante su subsunción bajo ciertas formas *a priori* o categorías. El complejo de los objetos posibles de la experiencia forma así una naturaleza respecto de la unidad de la consciencia en general. Y las condiciones necesarias para esa relación son el fundamento de las leyes necesarias de la naturaleza. No hay para nosotros naturaleza sin síntesis; y la síntesis *a priori* da leyes a la naturaleza. Estas leyes necesarias son en cierto sentido impuestas por el sujeto humano; pero son al mismo tiempo leyes objetivas, porque son válidas —y necesariamente válidas— para todo el ámbito de la experiencia posible; o sea, para la naturaleza en cuanto complejo de los objetos posibles de la experiencia.

Con eso ha resuelto Kant con entera satisfacción desde su punto de vista los problemas suscitados por Hume. La física newtoniana postula la uniformidad de la naturaleza. La experiencia no puede probar la uniformidad de la naturaleza. No puede mostrar que el futuro vaya a parecerse al pasado, en el sentido de mostrar que hay leyes de la naturaleza universales y necesarias. Pero mientras que Hume se contentó con observar que tenemos una creencia natural en la uniformidad de la naturaleza y con intentar dar una explicación psicológica de esa creencia, Kant ha intentado probar dicha uniformidad. Convenía con Hume en que no puede probarse por inducción empírica, y por eso sostuvo que la uniformidad se desprende del hecho de que la naturaleza, en cuanto complejo de los objetos de la experiencia posible, tiene que adecuarse a las condiciones *a priori* de la experiencia objetiva. Este hecho es lo que nos permite conocer *a priori* algunas verdades que son fundamentales para la física newtoniana[406].

También se puede decir que Kant ha realizado la empresa de justificar la física

newtoniana. Pero el término ‘justificar’ se presta a confusiones. Pues en cierto sentido la única justificación que necesita un sistema científico es su fecundidad. Es decir, resulta posible sostener que la única justificación de verdadera importancia para un sistema científico es la justificación *a posteriori*. Pero Kant creía que la física newtoniana implica presupuestos que no se pueden justificar teoréticamente *a posteriori*. Por eso se le planteaba la cuestión de la posibilidad de una justificación teorética *a priori*. Y Kant estaba convencido de que esa justificación era posible con una condición a saber, con la condición de aceptar el punto de vista de su revolución copernicana. Mucho de lo que Kant dice es ya sin duda anacrónico o muy discutible. Pero siguen sin ser cuestiones agotadas, ni mucho menos, las de si la ciencia natural implica o no presupuestos y, caso afirmativo, la cuestión de cuál es el estatuto lógico de esos presupuestos. Por ejemplo, Bertrand Russell dice en *El conocimiento humano* que hay un cierto número de “postulados” de la inferencia científica que no se derivan de la experiencia ni se pueden probar empíricamente. Luego, ciertamente, pasa a dar una explicación parcialmente psicológica y parcialmente biológica de la génesis de esas creencias naturales, siguiendo así las huellas de Hume más que las de Kant, el cual intentaba mostrar que los presupuestos de la física tienen una referencia objetiva y por qué la tienen y suministran conocimiento. Pero, por otra parte, Bertrand Russell coincide con Hume y con Kant en que el empirismo puro es inadecuado como teoría del conocimiento. Por lo tanto, y a pesar de su hostilidad para con Kant, Russell acaba por reconocer la realidad del *problema* con el que se enfrentó Kant. Y esto es lo que me proponía mostrar.

8.Fenómenos y nóumenos.

Ya habrá observado el lector que las categorías del entendimiento, tomadas por sí mismas, no nos dan conocimiento de los objetos. Y las categorías esquematizadas se aplican sólo a los datos de la intuición sensible, esto es, a apariencias. Las categorías no nos pueden dar conocimiento de las cosas, “excepto en la medida en que se pueden aplicar a la *intuición empírica*. Esto es, las categorías no sirven más que para posibilitar el *conocimiento empírico*. Y esto es lo que se llama experiencia”[407]. Por tanto, el único uso legítimo de las categorías respecto del conocimiento de las cosas es su aplicación a objetos posibles de la experiencia. Esto, dice Kant, es una conclusión de gran importancia, porque determina los límites del uso de las categorías y muestra que son válidas sólo para los objetos de los sentidos. No nos

pueden dar conocimiento teorético o científico de realidades que trasciendan la esfera del sentido.

Lo mismo hay que decir, desde luego, de los principios *a priori* del entendimiento. Éstos se aplican sólo a objetos posibles de la experiencia, o sea, a fenómenos, a objetos en cuanto dados en la intuición empírica o sensible. “La conclusión final de toda esta sección es, por lo tanto, que todos los principios del entendimiento puro son estricta y exclusivamente principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia; y sólo a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*. Su posibilidad misma se basa enteramente en esta relación”[408]. Por lo tanto, los principios referentes a la sustancia y a la causalidad determinada, por ejemplo, valen sólo de y para los fenómenos.

De este modo nuestro conocimiento de objetos se restringe a la realidad fenoménica. Pero aunque no podemos atravesar los límites de la realidad empírica o fenoménica y conocer lo que se encuentra más allá de ellos, no tenemos derecho a afirmar que no haya más que fenómenos. Y Kant introduce la idea de *noumena*, idea que ha llegado el momento de examinar.

La palabra *noumenon* significa etimológicamente objeto del pensamiento. Y Kant llama a veces a los *noumena* entes del entendimiento (*Verstandeswesen*)[409]. Pero con decir que *noumenon* significa objeto del pensamiento no adelantamos nada en la comprensión de la doctrina de Kant. Y hasta podemos confundirnos respecto de ella, pues la expresión puede hacernos pensar que Kant divide la realidad en *sensibilia* u objetos del sentido e *intelligibilia* o *noumena* en cuanto objetos aprehendidos por el puro pensamiento. Y la palabra *noumenon* se puede sin duda usar en ese sentido. “Las apariencias en la medida en que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos*. Pero si supongo (la existencia de) cosas que son simplemente objetos del entendimiento y que, al mismo tiempo, pueden ser dadas como objetos a la intuición, aunque no a la intuición sensible, sino a una intuición intelectual, entonces las cosas de esta clase se llamarían *noumena* o *intelligibilia*”[410]. Pero aunque la palabra *noumenon* se puede usar de este modo, la noción de que los seres humanos tengan o puedan tener intuición intelectual es precisamente una de las posiciones filosóficas que Kant tiene más resuelto interés en refutar. Para Kant toda intuición es sensible. Por eso lo mejor es eliminar toda consideración etimológica a propósito de la palabra *noumenon* y atender al uso efectivo que hace de ella Kant, uso que él mismo dilucida laboriosamente.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre “objeto trascendental” y noúmeno. La idea de apariencia implica la idea de algo que aparece. Como correlato de la idea de una cosa que aparece se tiene la idea de una cosa que no aparece, esto es, de una cosa en sí misma, aparte de su aparecer. Pero si intento abstraer de todo aquello que en el objeto se refiere a las condiciones *a priori* del conocimiento, o sea, de la posibilidad de los objetos del conocimiento, llego a la idea de un “algo” desconocido, de un desconocido y hasta incognoscible X. Este X

incognoscible es completamente indeterminado; es un algo en general, y nada más. Por ejemplo, la idea del X correspondiente a una vaca no es diferente de la idea del X correspondiente a un perro. Así tenemos la idea del objeto trascendental, o sea "la idea completamente indeterminada de algo en general"[411]. Pero eso no es todavía la idea de un *noumenon*. Para transformar el objeto trascendental en un *noumenon* he de suponer una intuición intelectual en la que pueda ser dado el objeto. Dicho de otro modo: mientras que el concepto de objeto trascendental es meramente un concepto-límite, el *noumenon* se concibe como una realidad inteligible, una realidad positiva que podría ser objeto de una intuición intelectual.

Una vez hecha esa distinción, Kant dice que no poseemos facultad de intuición intelectual, y que no podemos concebir siquiera su posibilidad, esto es, que no podemos hacernos un concepto positivo de ella. Además, aunque la idea de un *noumenon* como cosa-en-sí (*ein Ding an sich*) no contiene ninguna contradicción lógica, no podemos ver la posibilidad positiva de los *noumena* considerados como objetos posibles de la intuición. Por lo tanto, no se puede admitir la división de los objetos en fenómenos y *noumena*. Por otra parte, el concepto de *noumenon* es imprescindible como concepto limite; podemos llamar noúmenos, *noumena*, a las cosas en sí, es decir, a las cosas consideradas en cuanto no aparecen. Pero nuestro concepto será problemático. No afirmamos que haya noúmenos que pudieran intuirse si poseyéramos una facultad de intuición intelectual. Pero, al mismo tiempo, tampoco tenemos derecho a afirmar que las apariencias agoten la realidad; y la idea de los límites de la sensibilidad comporta con ella, como concepto correlativo, el concepto indeterminado, negativo, del noúmeno.

La debilidad de esa explicación consiste en que Kant dice al principio que la palabra *noumenon* significa algo más que lo significado por el objeto trascendental y luego excluye ese algo más para dar una interpretación del noúmeno que no parece diferir en absoluto de su interpretación del objeto trascendental. De todos modos, en la segunda edición aclara esta confusión, al menos aparente, distinguiendo con sumo cuidado entre dos sentidos de la palabra *noumenon*, aunque su doctrina de los límites de nuestro conocimiento queda sin alterar en absoluto por esa ulterior precisión.

Hay primero el sentido negativo de la palabra *noumenon*. "Si entendemos por *noumenon* una cosa *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, abstrayendo así de nuestro modo de intuirla, entonces eso es un noúmeno en el sentido negativo del término"[412]. La observación acerca de ese abstraer de nuestro modo de intuir el noúmeno no ha de entenderse en el sentido de que, según Kant, podamos intuir o intuyamos de un modo no sensible. Kant quiere decir que si entendemos por *noumenon* cosa en cuanto no objeto de la intuición sensible, y si al mismo tiempo no admitimos ninguna otra clase de intuición, conseguimos la idea de noúmeno en el sentido negativo del término.

Este sentido negativo del término se pone en contraste con un posible sentido positivo. "Si entendemos por ello (por noúmeno) un objeto de una intuición no

sensible, entonces suponemos un tipo particular de intuición, a saber, la intuición intelectual, la cual, empero, no es nuestra, y cuya mera posibilidad no podemos siquiera ver; pero esto sería un noúmeno en el sentido *positivo* del término"[413]. Así, pues, un noúmeno en el sentido positivo del término sería un *intelligibile*, el objeto de una intuición intelectual. Pero puesto que, según Kant, no disponemos de esa intuición, podemos pasar por alto por el momento el sentido positivo del término y volver al uso del mismo en sentido negativo.

Kant insiste en que el concepto de noúmeno es indispensable, pues este concepto está vinculado con toda su teoría de la experiencia. "La doctrina de la sensibilidad es también la doctrina de los noúmenos en sentido negativo"[414]. Si estuviéramos dispuestos a decir que el sujeto humano es creador en el pleno sentido de la palabra, podríamos suprimir la distinción entre fenómenos y noúmenos. Pero si el sujeto se limita a aportar, por así decirlo, los elementos formales de la experiencia, no podemos abandonar la distinción. Pues la idea de cosas que se adecúan a las condiciones *a priori* de la experiencia implica la idea de la cosa-en-sí.

Por otra parte, dada la restricción del uso cognoscitivo de las categorías a la realidad fenoménica, se sigue no sólo que no podemos conocer los noúmenos en el sentido de conocer sus características, sino también que no podemos afirmar dogmáticamente que existan. La unidad, la pluralidad y la existencia son categorías del entendimiento. Y aunque podemos pensar los noúmenos como existentes, la aplicación de las categorías de este modo que rebasa su campo propio de aplicación no produce conocimiento. Por lo tanto, la existencia de *noumena* es problemática, y la idea de *noumenon* o cosa-en- sí resulta ser ella también un concepto límite (*Grenzbegriff*)[415]. El entendimiento limita la sensibilidad "al dar el nombre de *noumena* a las cosas consideradas en sí mismas y no como fenómenos. Pero al mismo tiempo se limita a sí mismo, a saber, se prohíbe conocer esas cosas por medio de categorías y se impone el pensarla simplemente como un algo desconocido"[416].

En la primera sección de este capítulo vimos cómo se expresa Kant acerca de nuestra afección por objetos. Kant ha partido de la posición propia del sentido común, según la cual las cosas producen un efecto en el sujeto, efecto que origina la sensación; ésta se define, efectivamente, como "el efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por el objeto"[417]. Pero este punto de vista del sentido común parece implicar la afirmación de que hay cosas-en-sí. Pues parece implicar una inferencia de la sensación como efecto a la cosa-en-sí como causa. Así leemos, análogamente, en los *Prolegómenos* que las cosas-en-sí son incognoscibles tal como son en sí mismas, pero que "las conocemos a través de las representaciones que nos procura su influencia en nuestra sensibilidad"[418]. Es obvio que al expresarse así Kant se expone a la acusación de estar aplicando el principio de causalidad más allá de los límites que él mismo le había trazado. Por eso ésa ha sido una objeción corriente a su doctrina de los *noumena* considerados como cosa-en-sí: su existencia se afirma como resultado de una inferencia causal, cuando, por los

mismos principios de Kant, la categoría de causa no se puede aplicar sino a fenómenos. Al afirmar la existencia del noúmeno como causa de la sensación Kant, se ha dicho, entra en contradicción consigo mismo, es inconsecuente con sus propios principios. Sin duda se comprende que Kant hable de ese modo, pues nunca creyó que las cosas pudieran reducirse simplemente a sus representaciones. Y, por lo tanto, era natural que postulara una causa o varias causas externas de nuestras representaciones. Pero aunque eso sea comprensible, queda el hecho de una inconsecuencia manifiesta. Y sí se quiere mantener la concepción kantiana de la función de la categoría de causa, entonces hay que abandonar la noción del noúmeno como cosa-en-sí.

Aunque ese tipo de objeción sea sin duda relevante cuanto se atiende exclusivamente a las observaciones de Kant acerca de la causa de nuestras representaciones, hemos visto que el filósofo adopta un planteamiento diferente cuando discute explícitamente la distinción entre fenómenos y noúmenos. En este caso la idea de noúmeno no se presenta como surgida de una inferencia de la sensación a su causa, sino como correlato inseparable de la idea de fenómeno. En este contexto no se nos presentan las representaciones subjetivas por un lado y sus causas externas por otro. Más bien se nos presenta la idea de un objeto que se aparece y, de acuerdo con la idea que así tenemos, y como puro concepto límite, la idea del objeto aparte de su aparecer. Es como si el noúmeno fuera el reverso de una imagen, la cara que no vemos ni podemos ver, pero cuya noción indeterminada acompaña necesariamente a la idea de la cara que vemos. Además, aunque Kant cree manifiestamente que hay *noumena*, se abstiene de afirmar su existencia, al menos en contexto teórico. Y este planteamiento no parece exponerle a la objeción mencionada en el párrafo anterior. Pues aunque usemos la categoría de causa para pensar el noúmeno, este uso es problemático, no asertórico. Y no se produce ninguna dificultad particular por la aplicación de esta categoría, sino que las dificultades que se encuentren se deberán también al uso de cualquier otra categoría.

Una última observación sobre este punto. En esta sección hemos considerado el noúmeno como la cosa que aparece, pero aparte de su aparecer. O sea, lo hemos estado considerando como lo que Kant llama cosa-en-sí (*Ding an sich*). Pero Kant habla también del yo libre, no empírico, y de Dios, considerándolos *noumena*, dotados de realidad nouménica. También habla en cierta ocasión de Dios como cosa-en-sí. Este modo de hablar está justificado por sus presupuestos. Pues Dios no es un fenómeno ni puede poseer realidad fenoménica o empírica. Por lo tanto, tiene que ser concebido como *noumenon*, como cosa-en-sí, y no como algo que se nos aparezca. Además, todo lo dicho acerca de la inaplicabilidad de las categorías a los *noumena* vale también respecto de Dios. Por otra parte, si en rigor Dios es pensado, no lo es como simple correlato de apariencias espacio-temporales. El concepto de Dios no es el concepto de algo que aparece, pero considerado aparte de su aparecer. Pues no se puede decir que Dios aparezca. Por lo tanto, los términos *noumenon* y *cosa-en-sí*

aplicados a Dios no tienen precisamente el mismo sentido que tienen cuando se aplican del modo antes descrito. Así, pues, es mejor reservar toda ulterior discusión de la idea de Dios para cuando lleguemos, en el capítulo siguiente, al estudio de la *Dialéctica trascendental*. Pues ésta es la parte de la primera *Crítica* en la que Kant discute la idea de Dios, al tratar de las ideas trascendentales de la razón pura.

9.La refutación del idealismo.

El uso de la palabra *idealismo* por Kant difiere en los diferentes estadios del desarrollo de su pensamiento. No hay en los escritos de Kant un uso coherente e invariable del término. Está claro que su antipatía por esa etiqueta fue disminuyendo, hasta que al final él mismo llama a su filosofía idealismo trascendental, o crítico, o problemático. Pero cuando habla de este modo Kant piensa en la doctrina de la incognoscibilidad de las cosas-en-sí. No afirma que en su opinión existan sólo el yo humano y sus ideas. Ésta es, por el contrario, una doctrina a la que ataca, como pronto se verá. Y si es lícito llamar idealismo crítico a la doctrina de Kant, no menos acertado es calificarla de realismo crítico, teniendo en cuenta que el filósofo no se ha decidido nunca a abandonar la idea de las cosas-en-sí. De todos modos, no pienso embarcarme ahora en discusiones estériles acerca de cuál es la mejor nomenclatura para la filosofía de Kant. En vez de eso atenderé a su refutación del idealismo, a su refutación, esto es, de lo que Kant llamaba el idealismo empírico o material, para distinguirlo del idealismo trascendental o formal. Desde su punto de vista la aceptación de este último implica la recusación de aquel otro.

Ambas ediciones de la *Crítica de la razón pura* contienen una refutación del idealismo, pero voy a limitar mis consideraciones a la versión dada por la segunda edición. En ella distingue Kant dos clases de idealismo, el problemático y el dogmático. Según el idealismo del primer tipo, atribuido a Descartes, la existencia de las cosas externas en el espacio es dudosa e indemostrable, y no hay más que una proposición empírica cierta: *Existo*. Según el idealismo dogmático, atribuido a Berkeley, el espacio, junto con todos los objetos cuya condición inseparable es, es imposible, de modo que los objetos presentes en el espacio son meros productos de la imaginación.

Esos sumarios de las posiciones reales de Descartes y Berkeley, si realmente se consideran como sumarios descriptivos, son inadecuados, por hablar moderadamente. Berkeley no pensaba que todos los objetos externos fueran meros productos de la

imaginación en el sentido en que normalmente se entenderá esa descripción kantiana. Y, por lo que hace a Descartes, es verdad que admitía que aplicáramos una duda "hiperbólica" a la existencia de las cosas externas finitas, pero también sostenía que la razón puede superar esa duda. Kant puede perfectamente haber pensado que la demostración cartesiana de la existencia de cosas finitas aparte del yo es inválida. Pero esa convicción no justifica su afirmación de que según el idealismo problemático la existencia de las cosas externas en el espacio y en el tiempo sea indemostrable, si es que luego va a atribuir esa opinión a Descartes. De todos modos, la exactitud de las observaciones históricas de Kant es asunto de menor importancia en comparación con su tratamiento de las dos posiciones que ha descrito.

Kant dice muy poco acerca del idealismo dogmático. Se limita a observar que es inevitable si consideramos que el espacio es una propiedad de las cosas- en-sí; pues en este caso el espacio, junto con todos los objetos de los que es condición inseparable, es una inentidad (*Unding*). Pero esta posición ha quedado excluida en la *Estética trascendental*. Dicho de otro modo: si se admite que el espacio es una propiedad de las cosas-en-sí, se puede mostrar que el concepto de espacio es el concepto de algo irreal e imposible. Y el concepto arrastra en su ruina también a las cosas de las que se supone ser una propiedad y que, por lo tanto, tienen que ser consideradas como meros productos de la imaginación. Pero ya se ha mostrado en la *Crítica* que el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad, la cual se aplica sólo a fenómenos y no a cosas-en-sí. Estas últimas quedan intactas, por así decirlo, mientras se muestra que el espacio posee realidad empírica.

El tratamiento del idealismo problemático, el atribuido a Descartes, es más detallado. El punto principal es que todo el planteamiento cartesiano es íntegramente falso. Pues Descartes presupone que tenemos consciencia de nosotros mismos con independencia y anterioridad respecto de la experiencia de cosas externas, y entonces se pregunta cómo el yo, ya cierto de su propia existencia, puede conocer que hay cosas externas. Contra esta posición sostiene Kant que la experiencia interna no es posible más que por medio de la experiencia externa.

La argumentación de Kant es un poco retorcida. Soy consciente de mi existencia como existencia determinada en el tiempo[419]. Pero toda determinación en el tiempo, esto es, respecto de la sucesión, presupone la existencia de algo permanente en la percepción. Mas ese algo permanente no puede ser nada dentro de mí mismo, puesto que es la condición de mi existencia en el tiempo. De lo que se sigue que la percepción de mi propia existencia en el tiempo es posible sólo por la existencia de algo real fuera de mí, y sólo gracias a ella. La consciencia en el tiempo está así necesariamente vinculada con la *existencia* de cosas externas, no meramente con la *representación* de cosas externas a mí.

Lo afirmado por Kant es, pues, que no puedo ser consciente de mí mismo sino mediatamente, o sea, a través de la consciencia inmediata de cosas externas. "La consciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo consciencia inmediata de la

existencia de otras cosas fuera de mí”[420]. Dicho de otro modo, la autoconsciencia no es un dato primero: llego a ser consciente de mí mismo al percibir las cosas externas. Por lo tanto, no se plantea siquiera la cuestión de inferir de mi existencia la de cosas externas.

Es evidente que Kant dice aquí una cosa sólida, a saber, que uno es consciente de sí mismo concomitantemente con actos de atención dirigidos a lo que no es uno mismo. Pero para utilizar este hecho contra Descartes, Kant tendría que mostrar que esa toma de consciencia de mí mismo es imposible a menos que existan cosas externas, no solamente representaciones o ideas mías. Mostrar esto es, pues, la carga de la argumentación. Pero el propio Kant se ve obligado a admitir que “no se puede concluir que toda representación intuitiva de cosas externas implique la existencia de estas cosas, pues puede perfectamente ser el mero efecto de la facultad de la imaginación en los sueños, igual que en la locura”[421]. A pesar de ello sostiene que esos productos imaginativos son reproducciones de percepciones externas previas, las cuales serían imposibles sin la existencia de objetos externos. “Nuestra tarea ha consistido en probar sólo que la experiencia interna en general no es posible más que por la experiencia externa en general”[422]. La cuestión de si una percepción determinada es o no es puramente imaginativa se tiene que decidir de acuerdo con las peculiaridades del caso.

Este tratamiento del idealismo puede dejar muchas cosas sin tocar satisfactoriamente, pero al menos pone de manifiesto la insistencia de Kant en la realidad empírica del mundo de la experiencia considerado como un todo. Dentro de la esfera de la realidad empírica no podemos conceder legítimamente un estatuto privilegiado al yo empírico, reduciendo los objetos externos, dogmática o problemáticamente, a ideas o representaciones del yo empírico. Pues la realidad empírica del sujeto es inseparable de la realidad empírica del mundo externo. O sea: la consciencia de los dos factores, sujeto y objeto, no puede desmembrarse de tal modo que llegue a ser un problema real el presunto problema de la inferencia de la existencia de objetos distintos del yo empírico.

10.Observaciones finales.

Numerosas *Crítica*s de detalle de la teoría kantiana de la experiencia se pueden formular desde dentro del marco general de la filosofía kantiana, o sea, por quienes

acepten el punto de vista general del filósofo y estén dispuestos a considerarse kantianos o neo-kantianos. Por ejemplo, se puede criticar la idea kantiana de haber suministrado una tabla completa de las categorías basada en la tabla del juicio que tomó, con pocos cambios, de la lógica formal que le era familiar. Pero esa *Crítica* no exigirá un abandono del punto de vista general representado por la doctrina kantiana de las categorías. También es posible criticar la ambigüedad propia de la costumbre kantiana de hablar unas veces de “categorías” y otras de conceptos *a priori*. Pero se puede disipar la ambigüedad sin verse obligado a arrojar toda la teoría por la borda. De todos modos, no vamos a interesarnos por las *Crítica*s de detalle que se pueden construir desde dentro del marco general del sistema. En un volumen posterior se dirá algo acerca de los neo-kantianos.

Si contemplamos la teoría kantiana de la experiencia como un intento de explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, nuestro juicio acerca de ella dependerá obviamente en gran parte de que admitamos o rechacemos la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*. Si pensamos que no hay proposiciones de esa clase, tenemos que llegar inevitablemente a la conclusión de que ni siquiera se presenta el problema de explicar un conocimiento sintético *a priori*. Diremos, por ejemplo, que Kant se equivocó al pensar que el geómetra lee las propiedades del espacio contemplando una intuición *a priori*. Hablando la terminología kantiana, todas las proposiciones serán entonces analíticas o sintéticas *a posteriori*. En cambio, si pensamos que hay proposiciones sintéticas *a priori*, reconoceremos por lo menos que el problema kantiano era un problema real. Pues la mera experiencia sensible no nos presenta conexiones necesarias ni verdadera universalidad.

Pero de todo eso no se sigue que si aceptamos la existencia de conocimiento sintético *a priori* nos veamos obligados a aceptar también la hipótesis de la revolución copernicana de Kant. Pues es posible admitir que hay proposiciones sintéticas *a priori* y sostener al mismo tiempo que hay una intuición intelectual que da fundamento a esas proposiciones. No pienso, ciertamente, comprometerme a sostener que el geómetra goce de una intuición del espacio en la que pueda leer, por así decirlo, sus propiedades. Prescindo integralmente del problema de la matemática. O sea: al hablar de proposiciones sintéticas *a priori* no pienso en las proposiciones de la matemática pura, sino en los principios metafísicos, como el principio de que todo lo que deviene tiene una causa. Y por intuición no entiendo aprehensión directa de realidades espirituales como Dios, sino aprehensión intuitiva del ser implicada por el juicio de existencia acerca del objeto concreto de la percepción sensible. Dicho de otro modo: si, en dependencia de la percepción sensible, el espíritu puede discernir la estructura inteligible, objetiva, del ser, puede enunciar proposiciones sintéticas a *priori* que tienen validez objetiva para las cosas-en-sí. No voy a desarrollar ulteriormente este punto de vista. Mi intención al mencionarlo consiste simplemente en indicar que no estamos obligados a elegir entre el empirismo por un lado y la filosofía *Crítica* de Kant por otro.

Capítulo XIII
El ataque a la metafísica.

1.Observaciones preliminares.

Si admitimos y presuponemos el análisis de la experiencia objetiva[423] descrito en el capítulo anterior, puede parecer que no haya realmente nada más que decir acerca de la metafísica. Pues de la *Estética trascendental* y de la *Analítica trascendental* tomadas juntas se siguen directamente ciertas conclusiones generales acerca del tema. En primer lugar: la metafísica es posible, y posible como ciencia, en la medida en la cual se pueda llamar metafísica —metafísica de la experiencia objetiva— al criticismo trascendental mismo. Segundo: si se explicitara completamente el entero sistema de las proposiciones sintéticas *a priori* referentes a la ciencia natural pura tendríamos desarrollada una metafísica de la naturaleza o de la ciencia natural. Tercero: La metafísica de tipo tradicional es una posibilidad psicológica en la medida en que el espíritu puede usar las categorías sin esquematizar para pensar cosas-en-sí y formar ideas que no contengan contradicción lógica. Así, por ejemplo, es psicológicamente posible pensar las cosas-en-sí como sustancias. Cuarto: pero ese proceder, que supone la aplicación de las categorías fuera del campo de su aplicación legítima, no puede suministrar conocimiento. La función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a objetos en cuanto dados en la intuición sensible, o sea, en su aplicación a fenómenos. Las cosas-en-sí no son ni pueden ser fenómenos. Y no poseemos ninguna facultad de intuición intelectual que pueda suministrar objetos para una aplicación metafenoménica de las categorías. Por lo tanto queda excluida la metafísica de tipo clásico, en cuanto fuente posible de conocimiento objetivo. Por seguir utilizando el mismo ejemplo, diremos que la aplicación de la categoría de sustancia a las cosas-en-sí no suministra conocimiento alguno de éstas. Quinto: no podemos utilizar los principios del entendimiento para inferir la existencia de seres suprasensibles, como Dios. Pues los principios del entendimiento, como las categorías en las cuales se fundan, son de aplicación limitada. Su referencia objetiva se reduce a los fenómenos. Por lo tanto, no se pueden usar trascendiendo la experiencia (en sentido kantiano).

Pero la actitud de Kant respecto de la metafísica, tal como se manifiesta en la *Crítica de la razón pura*, es más complicada de lo que esa serie de conclusiones

permitiría suponerlo. Como ya hemos visto, Kant creía que el impulso metafísico es un impulso inextirpable del espíritu humano. Es posible la metafísica considerada como disposición natural. Y, además, es valiosa. Al menos en la *Dialéctica trascendental* Kant tiende a presentar la razón (*Vernunft*) pura como una facultad distinta o distinguible del entendimiento (*Verstand*). La razón produce las ideas trascendentales que no se puede, ciertamente, usar para aumentar el conocimiento científico de los objetos, pero que al mismo tiempo cumplen una positiva función "regulativa". Por eso Kant tiene todavía que investigar el origen y el sistema de esas ideas y determinar su función precisa.

Además, Kant no se contenta con decir simplemente que el conocimiento que pretende suministrar la metafísica tradicional es ilusorio. Kant desea también ilustrar y confirmar la verdad de esa afirmación suya mediante una *Crítica* detallada de la psicología especulativa, de la cosmología especulativa y de la teología natural o filosófica. Lo hace en el segundo libro de la *Dialéctica trascendental*.

¿Qué entendía Kant por 'dialéctica trascendental'? Kant pensaba que los griegos entendían por dialéctica el arte de la disputa sofística. Esta idea del uso histórico de la palabra es muy inadecuada, pero la cosa importa poco para nuestros presentes fines. Lo importante aquí es que Kant entendía la dialéctica como una "lógica de la apariencia" en el sentido de ilusión (*eine Logik des Scheins*)[424]. Pero él mismo, naturalmente, no se proponía suscitar ilusiones sofísticas. Dialéctica significa para él el tratamiento crítico del razonar falso o sofístico. Y dialéctica trascendental significa una *Crítica* del entendimiento y de la razón en atención a sus pretensiones de suministrarnos conocimientos de las cosas-en-sí y de realidades suprasensibles. "La segunda parte de la lógica trascendental tiene que ser, por lo tanto, una *Crítica* de esta apariencia (o ilusión) dialéctica. Y se llama dialéctica trascendental no por ser un arte de producir dogmáticamente esa ilusión (arte que, desgraciadamente, es muy corriente entre los que practican la varia prestidigitación metafísica), sino por ser una *Crítica* del entendimiento y la razón desde el punto de vista de sus usos metafísicos. Su objeto es exponer la falsa ilusión implicada por las infundadas pretensiones de esas facultades, y sustituir sus pretensiones de descubrir nuevas verdades y ampliar nuestro conocimiento, cosa que ellas creen poder hacer por el mero uso de principios trascendentales, por su propia función de protección del entendimiento puro contra la ilusión sofistica"[425].

En ese paso tenemos una concepción puramente negativa de la función de la dialéctica trascendental. Pero como el abuso de las ideas y los principios trascendentales presupone su génesis y su presencia, y como esos principios tienen un cierto valor, la dialéctica trascendental se encuentra también con la función positiva de determinar de un modo sistemático cuáles son las ideas trascendentales de la razón pura y cuáles son sus funciones propias y legítimas. "Las ideas de la razón pura no pueden en modo alguno ser dialécticas en sí mismas; el abuso de ellas es lo que acarrea el que nos veamos envueltos en engaños e ilusiones por medio de ellas. Pues

las ideas de la razón pura nacen en nosotros por la naturaleza misma de nuestra razón, y no es posible que este tribunal supremo que juzga de los derechos y las pretensiones de nuestras especulaciones contenga en sí mismo ilusiones y engaños originarios. Por lo tanto, podemos presumir que estas ideas tendrán su función sana y propia, determinada por la constitución de nuestra razón”[426].

2.Las ideas trascendentales de la razón pura.

Una característica filosófica que Kant compartía con Wolff era el respeto, por no decir pasión, por la disposición sistemática y por la deducción. Hemos visto cómo deduce Kant las categorías del entendimiento partiendo de las formas del juicio. En la *Dialéctica trascendental* le vemos deducir[427] las ideas de la razón pura partiendo de las formas de la inferencia mediata, o sea, de la inferencia silogística[428]. A mí la deducción me parece sumamente artificial y nada convincente. Pero la idea general puede reproducirse por medio de los pasos siguientes.

El entendimiento (*Verstand*) se ocupa directamente de fenómenos, y los unifica en juicios. La razón (*Vernunft*) no se ocupa directamente de fenómenos de esa manera, sino sólo indirecta o mediatamente. O sea, la razón acepta los conceptos y los juicios del entendimiento e intenta unificarlos a la luz de un principio superior. Tomemos como ejemplo un silogismo indicado por el propio Kant: “Todos los hombres son mortales; Todos los estudiosos son hombres; Luego todos los estudiosos son mortales”. La conclusión se entiende como consecuencia de la premisa mayor por medio de o con la condición de la premisa menor. Pero está claro que también podemos proceder a buscar la condición de la verdad de la premisa mayor. Es decir, podemos intentar presentar la premisa mayor “Todos los hombres son mortales” como conclusión ella misma de un prosilogismo. Esto se logra, por ejemplo, con el silogismo siguiente: “Todos los animales son mortales; Todos los hombres son animales; Por lo tanto, todos los hombres son mortales”. Nuestra nueva premisa mayor puede entenderse ahora como unificación de toda una serie de juicios como “Todos los hombres son mortales”, “Todos los gatos son mortales”, “Todos los elefantes son mortales”. Y luego podemos someter la premisa mayor "Todos los animales son mortales” a un proceso análogo, mostrándola al final como conclusión de un prosilogismo y unificando de este modo un campo más amplio aún de juicios varios.

En los ejemplos dados hasta ahora es obvio que la razón no produce espontáneamente esos conceptos y juicios. En esos ejemplos la razón se ocupa de la relación deductiva entre juicios suministrados por el entendimiento en su uso empírico. Pero es un rasgo peculiar de la razón el que no se contente, en ningún estadio alcanzado en este proceso de unificación, con ninguna premisa que sea aún ella misma condicionada, que pueda, esto es, presentarse como conclusión de un prosilogismo. La razón busca lo incondicionado. Y lo incondicionado no es dado en la experiencia.

En este punto hemos de mencionar una distinción hecha por Kant y que es importante para la línea de pensamiento expresada en la *Dialéctica trascendental*. Proceder hacia arriba, por así decirlo, en la cadena de prosilogismos es una máxima lógica de la razón pura. O sea: la máxima lógica de la razón nos empuja a buscar una unificación cada vez mayor del conocimiento, a tender cada vez más hacia lo incondicionado, hacia una condición última que no esté ella misma condicionada. Pero la máxima lógica, tomada en sí misma, no afirma que la cadena del razonamiento pueda alcanzar jamás un algo incondicionado. Ni siquiera afirma que exista algo incondicionado. Lo único que hace es movernos a obrar como si existiera, al exhortamos constantemente a completar nuestro conocimiento condicionado, como dice Kant. Mas si se supone que la secuencia de condiciones alcanza lo incondicionado y que hay un incondicionado, entonces la máxima lógica se convierte en principio de la razón pura. Y una de las tareas principales de la *Dialéctica trascendental* consiste en establecer si este principio es objetivamente válido o no. No se discute la máxima puramente lógica. Pero ¿estamos justificados al suponer que la secuencia de juicios condicionados se unifique realmente en lo incondicionado? ¿O es ese supuesto la fuente de la falacia y el engaño metafísicos?

Hay según Kant tres tipos posibles de inferencia silogística: el categórico, el hipotético y el disyuntivo. Estos tres tipos de inferencia mediata corresponden a las tres categorías de la relación, a saber, la sustancia, la causa y la comunidad o reciprocidad. Y en correspondencia con los tres tipos de inferencia hay tres clases de unidad incondicionada postulada o asumida por los principios de la razón pura. En la serie ascendente de los silogismos categóricos la razón tiende hacia un concepto que represente algo que sea siempre sujeto y nunca predicado. Si ascendemos mediante una cadena de silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad incondicionada en la forma de un presupuesto que no presuponga a su vez nada distinto de si, o sea, un presupuesto último. Por último, si el ascenso se produce por una cadena de silogismos disyuntivos, la razón pide una unidad incondicionada en la forma de un agregado o conjunto de miembros de la división disyuntiva tal que se complete la división.

Me parece obvia la razón por la cual Kant intenta derivar las tres clases de unidad incondicionada partiendo de los tres tipos de la inferencia silogística. Al deducir las categorias del entendimiento había querido evitar el tipo casual de deducción que

imputa a Aristóteles, y sustituirlo por una deducción sistemática y completa. Dicho de otro modo: había deseado mostrar al mismo tiempo cuáles son las categorías y por qué son ésas y no otras. Por eso intentó deducirlas de los tipos lógicos del juicio, presuponiendo que su clasificación de estos tipos era completa. Análogamente, al deducir las ideas de la razón pura Kant desea mostrar al mismo tiempo cuáles son esas ideas y por qué tienen que ser ésas precisamente (esas ideas o, como él se expresa, esas clases de ideas). Por eso intenta derivarlas de los tres tipos de inferencia mediata que, de acuerdo con la lógica formal por él aceptada, son los únicos tipos posibles. En todo ese proceso podemos contemplar la pasión de Kant por la disposición sistemática y arquitectónica.

Pero durante la deducción de las ideas de la razón pura Kant introduce una linea de pensamiento suplementaria que facilita mucho la comprensión del conjunto. Introduce la idea de las relaciones más generales en que pueden encontrarse nuestras representaciones. Estas relaciones son tres. Primero, la relación al sujeto. Segundo, la relación de nuestras representaciones a los objetos como fenómenos. Tercero, la relación de nuestras representaciones a los objetos como objetos del pensamiento en general, sean fenómenos o no. Podemos considerar esas relaciones por separado.

En primer lugar se exige para la posibilidad de la experiencia, como vimos en el capítulo anterior, que todas las representaciones se relacionen con la unidad de la apercepción, en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañarlas a todas. Ahora bien: la razón tiende a completar esta síntesis mediante la suposición de un sujeto incondicionado, un ego o sujeto pensante permanente, concebido como sustancia. La razón, esto es, tiende a completar la síntesis de la vida interior pasando del ego empírico condicionado a un sí mismo pensante e incondicionado, un sujeto sustancial que no es nunca predicado.

En segundo lugar, y atendiendo ahora a la relación de nuestras representaciones con los objetos en cuanto fenómenos recordaremos que el entendimiento sintetiza la multiplicidad de la intuición sensible según la segunda categoría de la relación, esto es, según la relación causal. Ahora bien: la razón intenta completar esta síntesis alcanzando una unidad incondicionada, concebida como la totalidad de las secuencias causales. El entendimiento nos suministra, por así decirlo, relaciones causales cada una de las cuales presupone otras relaciones causales. La razón postula una última presuposición que no presuponga nada más a su vez (y en el mismo orden), y esta presuposición es la totalidad de las secuencias causales de fenómenos. Así nace la idea de mundo, concebido como la totalidad de las secuencias causales.

En tercer lugar, o sea, por lo que hace a la relación de nuestras representaciones a los objetos de pensamiento en general, la razón busca una unidad incondicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable. Así nace la concepción de Dios como la unión de todas las perfecciones en un Ser[429].

Tenemos, pues, tres ideas principales de la razón pura, a saber, el alma como sujeto sustancial permanente, el mundo como totalidad de los fenómenos causalmente

relacionados, y Dios como perfección absoluta, como unidad de las condiciones de los objetos del pensamiento en general. Estas tres ideas no son innatas. Pero tampoco son empíricamente derivadas. Nacen como resultado del impulso natural de la razón pura hacia la complección de las síntesis realizadas por el entendimiento. Como ya se ha dicho, esto no significa que la razón pura lleve adelante la actividad sintetizadora del entendimiento considerada como constitución de los objetos mediante la imposición de las condiciones *a priori* de la experiencia que llamamos categorías. Las ideas de la razón pura no son "constitutivas". La razón tiene un impulso natural hacia la unificación de las condiciones de la experiencia, y lo hace avanzando hacia lo incondicionado en las formas que se acaban de estudiar. Al hacerlo rebasa obviamente la experiencia. Por eso llama Kant "ideas trascendentales" a las ideas de la razón pura, aunque más adelante hablará de la tercera idea, la idea de Dios, llamándola "ideal trascendental". Pues Dios se concibe como la perfección suprema y absoluta.

Esas tres ideas forman los principales temas unificadores de las tres ramas de la metafísica especulativa según la clasificación de Wolff. "El sujeto pensante es el tema de la *psicología*, la totalidad de todos los fenómenos (el mundo) es el tema de la *cosmología*, y la entidad que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que se puede pensar (el Ente de todos los entes) es el tema de la *teología*. De este modo la razón pura suministra su idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia ralionalis*) y para una doctrina trascendental de Dios (*theologia transecndentalis*)"[430].

Pero, puesto que, según Kant, no poseemos facultad alguna de intuición intelectual, los objetos correspondientes a esas tres ideas no nos pueden ser dados intuitivamente. Ni de modo intelectual ni del modo experiencial descrito en el capítulo anterior. Ni el alma sustancial, ni el mundo como totalidad de todas las apariencias, ni el Ser supremo, Dios, nos pueden ser dados en la experiencia. No son ni pueden ser fenómenos. Y sus ideas no nacen por la sumisión del material de la experiencia a las condiciones *a priori* de ésta, sino por la unificación de las condiciones de la experiencia en lo incondicionado. Puede, por lo tanto, esperarse que si la razón hace de ellas el uso que Kant llama "trascendente", pretendiendo demostrar la existencia y la naturaleza de los objetos correspondientes y ampliar así nuestro conocimiento teorético objetivo, se verá sumida en argumentaciones sofísticas y en antinomias. Para mostrar que así ocurre en realidad, e inevitablemente, Kant dispone un examen crítico de la psicología, racional, la cosmología especulativa y la teología filosófica. Vamos a considerarlas sucesivamente.

3.Los paralogismos de la psicología racional.

Kant concibe la psicología racional como una disciplina que procede según líneas cartesianas y argumenta a partir del *cogito* hasta llegar al alma como sustancia simple permanente, en el sentido de autoidéntica en el tiempo, o sea, a través de todos los cambios accidentales. En su opinión la psicología racional ha de proceder *a priori*, pues no es una ciencia empírica. Por eso parte de la condición *a priori* de la experiencia, la unidad de la apercepción. "Yo pienso es, pues, el único texto de la psicología racional, partiendo del cual ha de desarrollar su entero sistema"[431].

Si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, es fácil entender la línea de *Crítica* que va a adoptar Kant. Es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia el que el Yo pienso pueda acompañar todas las representaciones de uno. Pero el ego como condición necesaria de la experiencia no está dado en la experiencia; es un ego trascendental, no el ego empírico. Por lo tanto, aunque es psicológicamente posible pensarlo como sustancia unitaria, sin embargo, la aplicación de categorías, como las de sustancia y unidad, no puede dar conocimiento en este contexto. Pues la función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a fenómenos, 110 a noúmenos. Podemos argumentar hasta llegar a la conclusión de que el ego trascendental, como sujeto lógico, es una condición necesaria de la experiencia, en el sentido de que la experiencia es inteligible sólo porque los objetos, para ser objetos, tienen que relacionarse con la unidad de la apercepción; pero no podemos llegar así a la existencia del ego trascendental como sustancia. Pues esto implicaría un abuso de categorías como las de existencia, sustancia y unidad. El conocimiento científico está vinculado al mundo de los fenómenos, pero el ego trascendental no pertenece a ese mundo: es un concepto-límite. Kant habría podido, pues, decir con Ludwig Wittgenstein que "el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo"[432].

Según Kant, la psicología racional contiene un paralogismo fundamental, un silogismo lógicamente falaz. Este silogismo se puede formular del siguiente modo:

Lo que no se puede pensar más que como sujeto no existe más que como sujeto, y es, por lo tanto, sustancia;

Mas un ser pensante, considerado simplemente como tal, no se puede pensar sino como sujeto;

Luego existe sólo como tal, o sea, como sustancia[433].

Que ese silogismo es un paralogismo se sigue del hecho de que contiene cuatro términos. El término medio, "aquello que no se puede pensar más.que como sujeto", se entiende en un sentido en la premisa mayor y en otro sentido en la premisa menor. En la premisa mayor hay una referencia a objetos del pensamiento en general, incluyendo los de la intuición. Y es verdad que la categoría de sustancia se aplica a un objeto dado o que pueda ser dado en la intuición y que no pueda pensarse más que

como sujeto, en el sentido de no poderse pensar como predicado. Pero en la premisa menor lo que no se puede pensar más que como sujeto se entiende en relación con la autoconsciencia como forma de pensamiento, y no en relación con objetos de la intuición. Y no se sigue en modo alguno que la categoría de sustancia se pueda aplicar a un sujeto en este sentido. Pues el ego de la pura autoconsciencia no está dado en la intuición y no es, por así decirlo, un candidato a la aplicación de la categoría.

Hay que observar que Kant no pone en duda la verdad de ninguna de esas dos premisas cuando se toman por sí mismas, aisladas. Pues de hecho cada premisa es para él una proposición analítica. Por ejemplo, si el ser pensante de la premisa menor, que se considera puramente como tal ser pensante, se entiende como el ego de la apercepción pura, es analíticamente verdad que no se puede pensar más que como sujeto. Pero en este caso la palabra 'sujeto' no se usa en el mismo sentido en que la utiliza la premisa mayor. Y no podemos pasar a la conclusión *sintética* de que el ego de la apercepción pura exista como sustancia.

No es necesario entrar más en la discusión de la psicología racional por Kant para ver el importante papel que ocupa en su *Crítica* el concepto de intuición. El ego permanente no está dado en la intuición; en esto Kant concuerda con Hume. Por lo tanto, no le podemos aplicar la categoría de sustancia. Pero es obvio que alguien querrá poner en duda la opinión de que el ego permanente no está dado en la intuición. Y hasta en el caso de que no lo esté tal como lo interpreta Kant, podemos perfectamente considerar que su idea de intuición es demasiado restrictiva. En cualquier caso se podrá argumentar que la presuposición y la condición necesaria de toda experiencia es precisamente un ego permanente, y que si la experiencia es real, su condición necesaria ha de ser real. Y si afirmar esto supone un uso de las categorías más allá de la esfera que les ha sido asignada, entonces resultará discutible esta misma restricción de su uso. En cambio, una vez aceptadas las premisas de Kant será prácticamente imposible evitar sus conclusiones. La validez de la *Dialéctica trascendental* depende en gran parte, manifiestamente, de la validez de la *Estética trascendental* y la *Analítica trascendental.*

Vale la pena observar que en la medida en que Kant cree que todos los acaecimientos fenoménicos están determinados causalmente, está en cierto sentido dentro de su interés el mantener el ego permanente en la esfera de la realidad nouménica externa a la experiencia. Pues esto le va a permitir luego postular la libertad. Pero, al mismo tiempo, al situar el yo permanente en la esfera nouménica y más allá del alcance de la intuición, Kant imposibilita cualquier argumentación respecto de la existencia del yo en este sentido. Sin duda podemos afirmar la existencia del ego empírico, pues éste es dado en la intuición interna. Pero el ego empírico es la mismidad en cuanto estudiada en psicología. Es un objeto en el tiempo, reducible a estados sucesivos. El ego no reducible a una sucesión de estados y que no se puede pensar sino como sujeto no está dado en la intuición, no es un

objeto y, por lo tanto, no se puede afirmar dogmáticamente de él que exista como sustancia simple.

4.Las antinomias de la cosmología especulativa.

Hemos visto que, según Kant, la cosmología especulativa se basa en la idea del mundo como totalidad de la secuencia causal de los fenómenos. La cosmología especulativa intenta ampliar nuestros conocimientos del mundo como totalidad de los fenómenos mediante proposiciones sintéticas *a priori*. Pero Kant sostiene que ese procedimiento conduce a antinomias. Se produce una antinomia cuando es posible demostrar dos proposiciones contradictorias a la vez. Y si la cosmología especulativa conduce inevitablemente a antinomias, entonces hay que concluir que su objetivo es imposible, que es un error aspirar a construir una ciencia del mundo considerado como totalidad de los fenómenos. Esta rama de la metafísica especulativa no es ni puede ser una ciencia. Dicho de otro modo: el hecho de que la cosmología especulativa produzca antinomias muestra que no podemos hacer un uso científico de la idea trascendental del mundo como totalidad de los fenómenos.

Kant discute cuatro antinomias. Se supone que cada una de ellas corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Pero no hay necesidad de insistir en este punto típico de correlación sistemática. Propongo pasarlo por alto y discutir brevemente las cuatro antinomias.

a) Las proposiciones conflictivas de la primera antinomia son como sigue. "*Tesis*: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio. *Antítesis:* El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio"[434]. La *tesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, tiene que haber ocurrido una serie infinita de acaecimientos. O sea, antes del momento presente tiene que estar completa una serie infinita. Pero una serie infinita no puede estar nunca completa. Por lo tanto, el mundo ha de haber tenido un comienzo en el tiempo. Por lo que hace a la segunda parte de la tesis: si el mundo no es limitado en el espacio, tiene que haber una totalidad infinita dada de cosas coexistentes. Pero no podemos pensar un total dado infinito de cosas coexistentes que llenen todos los espacios posibles si no es mediante la adición sucesiya, parte por parte o unidad por unidad, hasta completar la suma. Pero no podemos considerar completa esta adición o síntesis sino presuponiendo para su complección un tiempo infinito. Y eso implica la contemplación de un tiempo

infinito como tiempo transcurrido, cosa imposible. Por lo tanto, no podemos considerar el mundo como un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles. Tenemos que considerarlo como espacialmente limitado, o finito.

La *antítesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo ha empezado en el tiempo, tiene que haber habido un tiempo vacío antes de que empezara el tiempo. Pero en el tiempo vacío no es posible ningún devenir o empezar. No tiene sentido decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío. Por lo tanto, el tiempo no tiene comienzo. En cuanto a la infinitud espacial del mundo, supongamos, en gracia al tema, que el mundo es finito y limitado en el espacio. Entonces tiene que existir en un espacio vacío, en el vacío. Y en este caso ha de tener una relación con el espacio vacío. Pero el espacio vacío no es nada; y una relación con la nada es ella misma una nada. Por lo tanto, el mundo no puede ser finito y limitado espacialmente; tiene que ser espacialmente infinito.

A primera vista Kant parece adoptar una posición diametralmente opuesta a la de santo Tomás de Aquino[435]. Pues mientras que este último sostenía[436] que jamás se había demostrado filosóficamente que el mundo tenga un comienzo en el tiempo ni que no lo tenga, Kant parece decir que ambas tesis son demostrables. Y podemos observar de paso que su demostración de la tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo es la misma propuesta por san Buenaventura en apoyo de esa doctrina, y que santo Tomás negó la validez de esa argumentación[437]. Pero en realidad Kant piensa que ambas argumentaciones se basan en fundamentos falsos. La demostración de la tesis descansa en el supuesto de que podemos aplicar a los fenómenos el principio de la razón pura que dice que dado lo condicionado está también dada la totalidad de las condiciones y, consiguientemente, lo incondicionado. La demostración de la antítesis se basa en el supuesto de que el mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas-en-sí. Supone, por ejemplo, que el espacio es una realidad objetiva. Y dados esos supuestos, las argumentaciones son válidas[438]. Pero el mismo hecho de que entonces se puedan demostrar las dos proposiciones contradictorias muestra que los supuestos no son admisibles. No podemos evitar la antinomia sino adoptando el punto de vista de la filosofía *Crítica* y abandonando los puntos de vista del racionalismo dogmático y del sentido común acrítico. Ésta es precisamente la cuestión que Kant desea dejar en claro, aunque no se puede decir que lo haga plenamente. Sería confusionario, aunque correcto en un sentido, decir que a la larga Kant llega a la posición de santo Tomás. Pues de acuerdo con el punto de vista de Kant la futilidad intrínseca de todo intento de probar filosóficamente que el mundo tiene un comienzo en el tiempo o que no lo tiene no puede apreciarse más que adoptando una filosofía que no era, ciertamente, la de santo Tomás de Aquino.

b) La segunda antinomia es como sigue. “*Tesis*: Toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes

simples, y no existe en ningún lugar una cosa simple”[439].

La demostración de la *tesis* toma la siguiente forma. Si las sustancias compuestas no constaran de partes simples, entonces al hacer abstracción de toda composición no quedaría absolutamente nada. Pero esa hipótesis se puede excluir, ya que la composición es una relación meramente contingente. Por lo tanto, lo compuesto tiene que constar de partes simples. Y de esto se sigue que todo lo que existe tiene que ser simple o compuesto de partes simples.

La *antítesis* se puede demostrar del modo siguiente. Una sustancia compuesta ocupa espacio. Y ese espacio tiene que constar de tantas partes cuantas sean las de la sustancia compuesta. Por lo tanto, cada parte de esta última ocupa espacio. Pero todo lo que ocupa un espacio ha de constar de una multiplicidad de partes. Y cada una de éstas ocupará espacio, por lo que contendrá, a su vez, partes. Y así indefinidamente. Por lo tanto, no puede haber cosa compuesta que conste de partes simples. Ni puede haber cosas simples.

Al igual que en la primera antinomia, la tesis representa la posición del racionalismo dogmático. Todas las sustancias compuestas constan de sustancias simples como las mónadas leibnizianas. Y también igual que en la primera antinomia, la antítesis representa un ataque empirista al racionalismo dogmático. Pero la tesis trata noúmenos como si fueran fenómenos, objetos dados en la experiencia; y la antítesis trata fenómenos, cuerpos extensos, como si fueran noumena. También en este caso, el único modo de salir de la antinomia consiste en adoptar la posición de la filosofía *Crítica* y reconocer que lo que es verdadero de los fenómenos en cuanto fenómenos no se puede afirmar de los noumena, de los cuales no poseemos conocimiento objetivo[440].

c) La tercera antinomia se refiere a la causación libre. “*Tesis*: La causalidad a tenor de las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se puedan derivar los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que admitir otra causalidad, la causalidad libre. *Antítesis*: No hay libertad, sino que toda cosa del mundo ocurre exclusivamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza”[441].

La *tesis* se argumenta del modo siguiente. Supongamos que no hay más que una clase de causalidad, a saber, la causalidad según las leyes de la naturaleza. En este caso un acaecimiento dado se determina por un acaecimiento previo, y así sucesivamente y sin límite. No puede entonces haber un comienzo primero y, consiguientemente, la serie de las causas no se puede completar. Pero es ley de la naturaleza que nada ocurre sin causa suficientemente determinada *a priori*. Y esta ley no se cumple si la causalidad de toda causa es ella misma efecto de una causa antecedente. Por lo tanto, tiene que haber una causalidad absolutamente espontánea que origine una serie de fenómenos según causas naturales.

La argumentación de la *antítesis* es, resumidamente, del siguiente tenor. Una causación libre, espontánea, presupone un estado de la causa sin ninguna relación causal (como efecto) con el estado anterior. Pero ese presupuesto es contrario a la ley

causal natural y haría imposible la unidad de)a experiencia. Por lo tanto, no se hallará libertad en la experiencia; la libertad es una mera ficción del pensamiento.

En esta antinomia, y por empezar por el principio, no está nada claro de qué habla Kant. La argumentación de la tesis sugiere que está pensando en la producción de la serie causal natural por una causa primera cuya actividad causal es completamente espontánea en el sentido de que no depende ella misma de causa alguna. Y en sus observaciones sobre esta tesis afirma explícitamente que estaba pensando en el origen del mundo. Pero luego añade que si hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas podemos admitir, dentro del mundo, causas libres de diferentes series de fenómenos.

Por lo que hace a la antítesis, es natural entenderla como referente a la libertad humana. *Prima facie*, por lo menos, tiene sentido considerar un estado del sujeto humano como determinado causalmente por otro estado; pero no tiene sentido alguno suscitar la cuestión de la relación causal entre estados cuando se trata de Dios. Sin embargo, en sus observaciones acerca de la antítesis Kant introduce la idea de una causa libre existente fuera del mundo. Y observa que aunque admitamos la existencia de una causa así no podemos admitir causas libres dentro del mundo.

A la vista de esa ambigüedad, o sea, del ámbito indeterminado de la aplicación de la tesis y de la antítesis, es difícil mantener que la antinomia se resuelva por la observación de que la tesis y la antítesis se refieren a cosas diferentes. Mas no puede haber antinomia propiamente dicha si la tesis y la antítesis no se refieren a las mismas cosas. Si la tesis afirma que se puede demostrar la existencia de una causa libre de la serie total de secuencias causales fenoménicas y la antítesis afirma que no hay tal causa, tendremos una antinomia de verdad. Y si la tesis afirma que se puede probar que hay una causalidad libre dentro del mundo, mientras que la antítesis dice que se puede probar que no hay causalidad libre dentro del mundo, tendremos también antinomia. Pero si la tesis afirma que se puede probar que hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas, la cual causa está fuera de la serie, mientras que la antítesis afirma que no hay una causalidad libre dentro de la serie fenoménica, entonces no hay propiamente antinomia.

No es mi intención negar que la tercera antinomia cabe en gran parte dentro del esquema general de las antinomias kantianas. La demostración de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa primera de la serie total de secuencias causales fenoménicas, no es válida más que en el supuesto de que podamos completar la serie usando la idea trascendental de mundo como totalidad para ampliar nuestro conocimiento teorético. Por lo tanto, la tesis representa el punto de vista del racionalismo dogmático. Y la antítesis, ya se tome como formulación de que no es posible ninguna demostración de la existencia de una causa primera de la serie total, ya en el sentido de que no puede haber causas libres dentro de la serie, representa el punto de vista empirista. Pero si la antinomia no se puede resolver más que adoptando el punto de vista de la filosofía *Crítica*, entonces este último punto de vista

no se debe introducir en la argumentación de la tesis ni de la antítesis, y eso es precisamente lo que hace Kant al argüir la antítesis, puesto que afirma que la admisión de la causalidad libre destruye la posibilidad de la unidad de la experiencia. Y aunque acaso no sea necesario entender sus formulaciones en el sentido de su peculiar punto de vista, de todos modos es difícil evitar la impresión de que ésa es la manera más natural de interpretarlas.

Mas ¿qué ocurre con la antinomia cuando se adopta explícitamente el punto de vista crítico? La argumentación de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa espontánea de la serie total de los fenómenos, descansa en un abuso de la idea trascendental de mundo. Por lo que hace a la antítesis, la negación de la libertad, se trata de una afirmación sólo válida para la esfera de los fenómenos. Por eso Kant tiene vía libre para afirmar más adelante que el hombre es nouménicamente libre y fenoménicamente determinado. Si adoptamos ese punto de vista podemos decir que para Kant son verdaderas la tesis y la antítesis si se entienden adecuadamente. La tesis, o sea, que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única clase de causalidad, es verdadera, aunque no es verdad que podamos probarla. La antítesis, la afirmación de que no hay libertad, es verdadera si se toma como exclusivamente referida al mundo fenoménico, y no es verdadera si se entiende como referente a toda realidad. Sólo adoptando el punto de vista de la filosofía *Crítica* podemos, según Kant, separar lo verdadero de lo falso de la tesis y la antítesis, y ponernos por encima de las crasas contradicciones en las cuales se sume la razón por su uso dogmático.

d) La cuarta antinomia se refiere a la existencia de un ser necesario. "Tesis: Pertenece al mundo, como parte suya o como causa suya, algo que existe como ser absolutamente necesario. *Antítesis*: No existe en ningún lugar, ni en el mundo ni fuera de él, un ser necesario como causa del mundo"[442].

La *tesis* se arguye, por lo que hace a la existencia de un ser necesario, mediante el supuesto hecho de que la serie de las condiciones presupone una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado, lo cual existe necesariamente. Kant sostiene entonces que este ser necesario no se puede pensar como trascendente al mundo de los sentidos y que, por lo tanto, tiene que ser idéntico con la entera serie cósmica o con una parte de ella.

La *antítesis* se argumenta mostrando que no puede haber ningún ser necesario ni dentro ni fuera del mundo. No puede haber un primer miembro de la serie de los cambios que sea él mismo necesario y no causado. Pues todos los fenómenos son determinados en el tiempo. Ni tampoco puede ser necesaria la entera serie cósmica si ningún miembro de ella es necesario. Por lo tanto, no puede haber ningún ser necesario en el mundo, ni como idéntico con él ni como idéntico con una parte de él. Pero tampoco puede haber un ser necesario que exista fuera del mundo como causa de éste. Pues si causa la serie de los cambios cósmicos, entonces tiene que empezar a actuar. Y si empieza a actuar es que está en el tiempo. Y si está en el tiempo, está en el mundo, no fuera de él.

Hay, sin duda, solapamientos importantes entre las antinomias tercera y cuarta. Pues aunque en la cuarta antinomia Kant introduce un término nuevo, el término ‘ser absolutamente necesario’, usa al mismo tiempo la línea de argumentación ya utilizada en la tercera antinomia para mostrar que tiene que haber una causa puramente espontánea de la serie de los fenómenos. Por eso hay cierta razón en la *Crítica* que sostiene que Kant presenta esta antinomia para redondear el número cuatro, puesto que se supone que cada antinomia corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Y efectivamente las categorías de la necesidad y la contingencia pertenecen a la cuarta clase de categorías, mientras que la causalidad pertenece a la tercera clase, a las categorías de la relación. Pero resulta que al argüir la tesis de la cuarta antinomia Kant utiliza precisamente una argumentación causal.

Es un hecho notable, subrayado por Kant en sus observaciones a la antítesis de la cuarta antinomia, que los mismos fundamentos utilizados para argüir la tesis sirvan también para argumentar la antítesis. Tras de lo cual Kant pasa a afirmar que la razón cae a menudo en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto desde diferentes puntos de vista. Y si la tesis y la antítesis representan puntos de vista diferentes, el comentario de Kant puede sugerir que acaso sean ambas verdaderas. La antítesis, esto es, podría ser correcta en cuanto representa la afirmación de que no hay ningún ser necesario en el mundo y la tesis de que no puede haber demostración de la existencia de un ser así fuera del mundo. Pero la tesis puede ser también verdadera en cuanto afirmación de que hay un ser así. que existe fuera del mundo, aunque nunca podamos decir que *sabemos* que existe.

Considerando las antinomias en su conjunto, se aprecia que las tesis representan el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática, mientras que se supone que las antítesis representan el punto de vista empirista. Kant, desde luego, comparte este último en cuanto considera perfectamente correcta la *Crítica* empirista de las pretensiones de la metafísica en cuanto al incremento de nuestro saber. Pero al mismo tiempo es evidente que no se adhiere a la filosofía empirista como tal. En su opinión el empirismo, aunque saludable en su *Crítica* negativa de la metafísica especulativa, es él mismo un sistema dogmático que limita dogmáticamente la realidad a los fenómenos y los trata como si fueran cosas-en-sí. Las pretensiones de la metafísica especulativa no son lo único que hay que exponer. Al aceptar la *Crítica* empirista de la argumentación metafísica hay que levantarse al mismo tiempo por encima de las estrecheces del empirismo dogmático (muy identificado con el materialismo) y dejar espacio, por así decirlo, para la realidad nouménica. La metafísica se sostiene por intereses morales y religiosos. Y aunque este hecho mueve frecuentemente a los metafísicos a proponer argumentaciones inconsistentes, hemos de reconocer que la metafísica representa niveles de la vida humana que no barrunta siquiera el empirismo craso. Kant piensa que con la filosofía *Crítica* es posible obviar las falacias de la metafísica y el materialismo y el mecanicismo dogmáticos del empirismo craso. Limitando el conocimiento a su esfera propia nos ponemos por

encima de las antinomias y damos pie a la fe práctica basada en la experiencia moral. La libertad humana, por ejemplo, no se puede admitir dentro de la esfera fenoménica, pero a pesar de eso puede ser una realidad; más adelante en el sistema kantiano resulta ser un postulado necesario de la conciencia moral.

5.La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios.

Kant llama ideal trascendental a la tercera idea trascendental de la razón pura. Inicialmente es la idea de la suma total de todos los predicados posibles y contiene *a priori* los datos de todas las posibilidades particulares. El espíritu, subiendo por la serie de los silogismos disyuntivos, encuentra la condición incondicionada de todos los predicados particulares, cada uno de los cuales excluye predicados contradictorios o incompatibles, y la halla en la idea de un agregado de todos los predicados. Ésta es la idea del agregado o la suma total de todas las perfecciones posibles. Pero en la medida misma en que esa suma total se piensa como la condición incondicionada de todas las perfecciones particulares, resulta pensada también como prototipo de esta última, como aquello de lo que se derivan todas las perfecciones y a lo que se aproximan, y no como un mero concepto abstracto de la acumulación de todas las perfecciones empíricas particulares. Se piensa, pues, como un ser real, como la realidad suprema. La idea del Ser perfectísimo, del *Ens perfectissimum*, es, pues la idea del ente más real, del *Ens realissimum*. No se puede pensar ese Ser como mera acumulación o yuxtaposición, por así decirlo, de perfecciones empíricas, limitadas y a menudo incompatibles. Tiene que ser pensado como unión de perfecciones puras, ilimitadas, en un Ser simple. Además, la condición incondicionada de toda perfección y realidad limitada posible se piensa como necesariamente existente. Así llegamos a la idea de Dios como Ser supremo individual, necesariamente existente, eterno, simple y omniperfecto, el cual no es un agregado de realidades finitas, sino condición incondicionada y causa última de ellas. Y esta idea constituye el tema de la teología natural o filosófica[443].

La concepción kantiana del proceder de la razón pura es clara. La razón busca la unidad incondicionada de todos los predicados posibles. No puede hallarla en el agregado —en el sentido material de agregado— de las perfecciones empíricas, sino que tiene que ir más allá de lo condicionado. De este modo objetiva la indeterminada meta de su búsqueda en un *Ens perfectissimum*. Y éste se “hipostatiza” en *Ens realissimum*, que es un ente individual. Por último, este ente se personifica en el Dios

del teísmo. Pero con ese proceso de objetivación la razón rebasa toda experiencia posible. No tenemos derecho a afirmar que hay un Ser que es *Ens perfectissimum* y *Ens realissimum*, o sea, que hay un objeto correspondiente a la representación de una suma total de todas las perfecciones posibles. Y aunque la razón admita que sólo podemos poseer conocimiento analógico (o simbólico) del Ser supremo, el mero hecho de objetivar la idea de una totalidad de perfecciones significa que extendemos el uso de las categorías más allá de su campo de aplicación propio.

Es obvio que de acuerdo con las premisas de Kant no es posible una demostración de la existencia de Dios. Pero Kant desea dejar explícitamente en claro esa imposibilidad mostrando que toda línea de argumentación al respecto es falaz. La tarea no es tan ingente como pueda creerse. Pues según Kant no hay más que tres modos de argüir la existencia de Dios en la metafísica especulativa. La razón puede partir de lo que podría llamarse el *cómo* del mundo sensible, o sea, de su carácter en cuanto aparentemente manifiesta una finalidad, y pasar a afirmar Dios como causa de esa finalidad. En este caso tenemos el argumento "físico-teológico". Otra vía consiste en que la razón parta de la existencia empírica para llegar a Dios como causa última de esta existencia. En este caso tenemos el argumento "cosmológico". La tercera consiste en que la razón arranque de la idea de Dios para pasar a la existencia divina. En este caso tenemos el argumento "ontológico".

Al tratar esas tres líneas de prueba Kant empieza por la tercera. Pues el movimiento del espíritu hacia Dios en la metafísica está siempre guiado por el ideal trascendental de la razón pura, que es el objetivo de su impulso. Es, pues, muy adecuado partir del argumento *a priori* que va de la idea de Dios a la existencia divina. Por otra parte, Kant está convencido de que para llegar a Dios por las otras líneas de argumentación resulta a la postre necesario apelar al argumento ontológico. Éste último es pues el argumento fundamental y el que antes hemos de considerar.

a) La forma general del argumento ontológico, tal como Kant lo tiene presente, puede formularse como sigue[444]. En el concepto de un ser perfectísimo está incluida la existencia. Pues, de no ser así, ese concepto no sería el de ser perfectísimo. Por lo tanto, si un ser así es posible, entonces ese ser existe necesariamente. Pues la existencia está incluida en la noción plena de su posibilidad. Mas el concepto de un ser perfectísimo es el concepto de un ente posible. Luego ese ente existe necesariamente.

También puede formularse la argumentación de este modo. La idea del *Ens realissimum* es la idea de un ser absolutamente necesario. Y si un ser así es posible, entonces existe. Pues la idea de un ser necesario meramente posible (y no actualmente existente) es una idea contradictoria. Mas la idea de un ser absolutamente necesario es la idea de un ente posible. Por lo tanto existe *un Ens realissimum*, o sea, Dios.

Kant observa que no tiene ningún sentido decir que la idea de un ser necesario meramente posible sea una idea contradictoria. Para pensar un ser así como

meramente posible he de eliminar mentalmente su existencia. Y entonces no tiene por qué originarse contradicción alguna. “Si se hace abstracción de su existencia, se hace abstracción de la cosa con todos sus predicados. ¿Cómo puede entonces haber lugar para ninguna contradicción?”[445] El que dice que Dios no existe no está suprimiendo la existencia y dejando los predicados, como el de omnipotencia, por ejemplo, sino que está suprimiendo todos los predicados y el sujeto junto con ellos. Por lo tanto, el juicio de que Dios no existe no es autocontradictorio, aunque sea falso.

Se puede decir que el caso del *Ens realissimum* es único. Puedo negar la existencia de cualquier otro ser sin caer en autocontradicción, pues la existencia no pertenece al concepto o la idea de ningún otro ente. Pero pertenece al concepto del *Ens realissimum*. Por lo tanto, no puedo admitir sin autocontradicción la posibilidad del *Ens realissimum* y negar al mismo tiempo su existencia.

La respuesta de Kant se mueve del modo siguiente. En primer lugar, nuestra incapacidad de ver contradicciones lógicas en la idea de Dios no constituye prueba alguna de que el *Ens realissimum* sea positivamente posible. En segundo lugar, todo argumento que proceda de la idea del *Ens realissimum* a su existencia carece de valor, pues es reducible a una mera tautología. Está claro que si introduzco la existencia en la misma idea de un ser puede inferir que ese ser existe. Pero todo lo que estoy diciendo con eso es que un ente existente existe. Y eso es verdad, pero tautológico. Si puedo inferir que el ente existe partiendo de su concepto o idea es pura y exclusivamente porque antes he introducido la existencia en la idea, prejuzgando así la cuestión. Decir que argumento de la posibilidad a la actualidad es autoengaño, cuando uno ha empezado por incluir la actualidad en la posibilidad.

Kant afirma, pues, que toda proposición existencial es sintética, y ninguna analítica. Por lo tanto, es posible negar sin contradicción interna cualquier proposición existencial. Los defensores del argumento ontológico contestarían diciendo que Kant ignora el verdadero centro de la argumentación. En todos los demás casos las proposiciones de existencia son sintéticas, pero el caso del ser perfectísimo es único. Pues en este caso, y sólo en él, la existencia está contenida en la idea del sujeto. Por lo tanto, se puede obtener de él por mero análisis, si es posible expresarse así en este caso. Kant replicará que eso es posible por el simple hecho de que ya hemos introducido la existencia en el concepto, prejuzgando la cuestión. Pero el creyente en el argumento ontológico sostendrá que la realidad es que la existencia es un predicado que pertenece necesariamente a este sujeto.

Para Kant la existencia no es predicado. Si lo fuera, se seguiría de ello que al afirmar la existencia de una cosa se añade algo a la idea de esa cosa. Pero entonces no se afirma la misma cosa que estaba previamente representada en la idea. La verdad es que al decir que algo existe no se hace más que poner o afirmar el sujeto con todos sus predicados. Por lo tanto, al negar la existencia de Dios no se niega un predicado de un sujeto, sino que se aniquila mentalmente el sujeto total junto con todos sus predicados. Y eso no da lugar a ninguna contradicción lógica.

Podemos, pues, llegar a la conclusión de que “todo el esfuerzo y todos los intentos dedicados a la famosa demostración ontológica o cartesiana de la existencia de un ser supremo partiendo sólo de conceptos es trabajo perdido. Tan insensato es esperar hacerse más rico en conocimiento mediante meras ideas como pensar en aumentar la riqueza de un comerciante añadiendo ceros a sus cuentas”[446].

b) La formulación kantiana del argumento cosmológico en favor de la existencia de Dios se basa en Leibniz. “Si algo existe, tiene que existir un ente absolutamente necesario. Ahora bien: existo al menos yo. Por lo tanto, existe también un ente absolutamente necesario. La premisa menor contiene una experiencia; la premisa mayor razona de una experiencia en general a la existencia de un ente necesario”[447].

Es bastante obvia la línea de *Crítica* que Kant seguirá ante ese argumento. En su opinión, la premisa mayor se basa en un uso “trascendente” —lo que quiere decir un abuso— del principio de causalidad. Toda cosa contingente tiene una causa. Este principio es válido dentro del reino de la experiencia sensible, y sólo en él posee significación. No lo podemos usar para trascender el mundo en cuanto dado en la experiencia sensible. Además, según Kant el argumento cosmológico implica la complección de la serie de los fenómenos en la unidad incondicionada de un ser necesario. Y aunque la razón tiene un impulso natural a hacer eso, el someterse a ese impulso no puede aumentar nuestro conocimiento.

No hará falta detallar más esta *Crítica*, que es una consecuencia inmediata de la concepción kantiana de los límites del conocimiento humano. Pero hay un punto de su tratamiento del argumento cosmológico que merece atención ahora. Se trata de la tesis de que para pasar de la idea de un ser necesario a la afirmación de Dios hay que recurrir, implícitamente al menos, al argumento ontológico.

El concepto de un ser necesario es indeterminado. Aunque admitamos que la reflexión acerca de la experiencia nos lleva a un ser necesario, no podemos descubrir sus propiedades por la experiencia. Por eso nos vemos obligados a buscar un concepto adecuado a la idea de ser necesario. Y la razón cree haber encontrado lo que necesita con el concepto de un *Ens realissimum*. Entonces pasa a afirmar que el ser necesario es el *Ens realissimum*, el ser más real o perfecto. Pero eso es proceder con meros conceptos, cosa característica del argumento ontológico. Por otra parte, si un ser necesario es un *Ens realissimum*, un *Ens realissimum* es un ser necesario. Y con esto decimos que el concepto de un ser supremamente real o perfecto comprende la necesidad absoluta de la existencia; mas eso es precisamente el argumento ontológico.

Bastantes filósofos e historiadores de la filosofía parecen haber supuesto sin más examen que el intento kantiano de mostrar que el argumento cosmológico cae en el ontológico de un modo necesario es una argumentación concluyente. Pero el intento de Kant me parece muy poco convincente; o, más bien, convincente sólo si se admite que el argumento basado en la experiencia nos lleva no a la afirmación de la existencia de un ser necesario, sino sólo a la *vaga* idea de un ser necesario. En este

caso, en efecto, y tal como dice Kant, tendríamos que buscar un concepto determinante que incluyera en su contenido la existencia, y así se podría deducir la existencia de la idea determinada de un ser necesario. En este punto quedaríamos envueltos en el argumento ontológico. En cambio, si el argumento basado en la experiencia nos conduce a la afirmación de la *existencia* de un ser necesario, entonces el intento de determinar *a priori* los atributos necesarios de ese ser no tiene nada que ver con el argumento ontológico, el cual atiende primariamente a deducir la existencia de la idea de un ser posible y no a deducir atributos de la idea de un ser cuya existencia ha sido ya afirmada sobre bases diferentes de su posibilidad mera. Se puede decir que Kant parte de que el argumento basado en la experiencia nos conduce sólo a la vaga idea de un ser necesario. Pero ésta no es una razón adecuada para sostener que el argumento cosmológico apele necesariamente al ontológico. La cuestión de si el argumento basado en la experiencia es o no válido no es cuestión de interés para el concreto punto que estamos discutiendo. Pues queda el hecho de que si alguien, aunque sea erróneamente, está convencido de que ha probado la existencia de un ser necesario basándose en algo que no sea la posibilidad *a priori* de. dicho ser, su posterior intento de determinar los atributos de ese ser no es el mismo procedimiento que se sigue en el argumento ontológico.

c) Kant empieza su discusión de la demostración físico-teológica de la existencia de Dios repitiendo una vez más puntos de vista generales que excluyen desde el primer momento toda demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. Por ejemplo, “todas las leyes referentes a la transición de efectos a causas, e incluso toda extensión sintética de nuestro conocimiento, se refieren exclusivamente a experiencia posible, y, por lo tanto, a los objetos del mundo sensible; y sólo en relación con estos últimos tienen significación”[448]. Si las cosas son así, está claro que no podrá ser demostración válida ninguna argumentación que vaya de la finalidad en la naturaleza a una causa trascendente de esa finalidad.

Los pasos principales del argumento físico-teológico son como sigue. En primer lugar observamos en el mundo signos manifiestos de disposición teleológica, o sea, de adaptación de medios afines. En segundo lugar, observamos que esta adaptación de medios afines es contingente, en el sentido de que no pertenece a la naturaleza de las cosas. Tercero: tiene que existir, por lo tanto, una causa al menos de esta adaptación, y esta causa, o esas causas, han de ser inteligentes y libres. Cuarto: las relaciones recíprocas que existen entre las diferentes partes del mundo, relaciones que producen un sistema armonioso análogo a una obra de arte, justifican la inferencia de que hay una causa así, y sólo una.

Kant, pues, interpreta la demostración de la existencia de Dios por la finalidad como un argumento basado en una analogía con la adaptación constructiva humana de los medios a los fines. Y efectivamente se había presentado la argumentación de ese modo durante el siglo XVIII[449]. Pero, aparte de las objeciones que se pueden suscitar ya desde el punto de vista de esa interpretación, Kant observa que “esta

demostración podría a lo sumo asentar la existencia de un *arquitecto del mundo*, cuya actividad estaría limitada por las posibilidades del material con que trabaja; pero no la existencia de un *creador del mundo*...”[450]. Esta objeción es obviamente verdadera. La idea de finalidad o plan nos lleva directamente a la idea de un planificador, pero no, de un modo directo, a la conclusión de que ese planificador sea también el creador de las cosas sensibles finitas según su sustancia. Por eso arguye Kant que para demostrar la existencia de Dios en sentido propio la argumentación físico-teológica ha de recabar la ayuda de la argumentación cosmológica. Y esto significa según Kant apelar a la argumentación ontológica. Por lo tanto, también la argumentación físico-teológica depende, aunque indirectamente, del argumento ontológico. Por lo tanto, y aparte de otras consideraciones *Crítica*s, la existencia de Dios no se puede demostrar sin el uso del argumento ontológico, y éste es falaz. Las tres argumentaciones tienen de este modo algunas falacias en común, aparte de tener cada una de ellas las suyas propias.

La teología natural, o “teología trascendental”, como a menudo dice Kant, carece por lo tanto de valor cuando se la considera desde el particular punto de vista de la demostración de la existencia de Dios. Desde este punto de vista la teología trascendental es un intento de conseguir esa demostración por medio de ideas trascendentales o principios teoréticos que no tienen aplicación fuera del campo de la experiencia. Pero el limitarse a decir que Kant rechaza la teología natural es correr el riesgo de dar una impresión falsa de su posición. Sin duda es eso verdad, puesto que describe la teología natural como una especulación que infiere “los atributos y la existencia de un autor del mundo partiendo de la constitución del mundo y del orden y la unidad observables en él”[451]. Y un intento así es “completamente estéril”[452]. Pero, por otra parte, la afirmación meramente negativa de que Kant rechaza la teología natural puede dar la falsa impresión de que rechace toda teología filosófica. Y es un hecho que admite lo que a veces llama “teología moral”[453]. “Más adelante mostraremos que las leyes de la moralidad no sólo presuponen la existencia de un Ser supremo, sino que la postulan justificadamente (aunque sólo desde el punto de vista práctico, desde luego), ya que estas leyes son ellas mismas absolutamente necesarias en otra relación”[454]. Y una vez llegados a la fe práctica (moral) en Dios, podemos utilizar los conceptos de la razón para pensar el objeto de nuestra fe de un modo coherente. Es verdad que siempre estaremos dentro de la esfera de la fe práctica; pero, teniéndolo siempre en cuenta, podemos utilizar los conceptos de la razón para construir una teología racional.

Estas últimas observaciones arrojan sin duda una luz completamente distinta sobre el enunciado de que Kant rechaza la teología natural. Nos ayudan, en efecto, a delimitar la significación de ese enunciado. La *Crítica* de la teología natural tiene una función dúplice. Expone las falacias presentes en las demostraciones teoréticas de la existencia de Dios y muestra que la existencia de Dios no se puede demostrar. Pero la naturaleza misma de la critica muestra que tampoco se puede demostrar la

inexistencia de Dios. Mediante la razón no podemos probar ni refutar la existencia de Dios. Por lo tanto, la *Crítica* de la teología natural deja el camino abierto para la fe práctica o moral. Presupuesta la fe, la razón puede entonces corregir y purificar nuestra concepción de Dios. Aunque en su uso especulativo la razón no puede demostrar la existencia de Dios, "es, sin embargo, de uso útilísimo para corregir nuestro conocimiento del ser supremo una vez supuesto que este conocimiento se pueda derivar correctamente de alguna otra fuente; pues la razón lo hace coherente consigo mismo y con todos los demás conceptos de objetos inteligibles, y lo purifica de todo lo que es incompatible con el concepto de un Ser supremo, así como de toda mezcla de limitaciones empíricas"[455].

Por otra parte, aunque las supuestas pruebas de la existencia de Dios son todos argumentos falaces, sin embargo, pueden tener un uso positivo. Así, por ejemplo, el argumento físico-teológico, por el que Kant siempre tuvo verdadero respeto, puede preparar el espíritu para recibir el conocimiento (práctico) teológico, y darle "una dirección recta y natural"[456], aunque no puede suministrar fundamento seguro para una teología natural.

6.El uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura.

Hemos visto ya que las ideas trascendentales de la razón pura no tienen uso "constitutivo". O sea, no nos dan conocimiento de los objetos correspondientes. Las categorías esquematizadas del entendimiento, cuando se aplican a datos de la intuición sensible, "constituyen" objetos y nos permiten así conocerlos. Pero las ideas trascendentales de la razón pura no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Ni tampoco hay intuición puramente intelectual que pueda facilitar sus objetos, pues no disponemos de una facultad así. Por lo tanto, las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo ni aumentan nuestro conocimiento. Si las utilizamos para trascender la esfera de la experiencia y afirmar la existencia de realidades no dadas en la experiencia caeremos inevitablemente en las falacias que la *Dialéctica trascendental* se propone descubrir.

Por otra parte, y según nos dice el mismo Kant, la razón humana tiene una inclinación natural a rebasar los límites de la experiencia; Kant dice incluso que las ideas trascendentales engendran una "ilusión irresistible"[457]. No piensa, desde

luego, que sea imposible corregir esas ilusiones. Pero cree que el impulso que las produce es un impulso natural, y que la corrección ha sido posterior al dominio de dicho impulso. Dicho históricamente: la metafísica especulativa es anterior a la Dialéctica trascendental. Y esta última, aunque nos permite en principio evitar las ilusiones metafísicas, no puede destruir el impulso que las produce y las impone. La causa de ello es que “las ideas trascendentales son tan naturales (a la razón) como las categorías lo son al entendimiento”[458].

Ahora bien: si las ideas trascendentales son naturales a la razón, será porque tienen algún uso adecuado y propio. “Así, pues, las ideas trascendentales tendrán con toda probabilidad su uso propio y consecuentemente *inmanente*”[459]. Esto es, tendrán un uso en relación con la experiencia, aunque este uso no consistirá en permitirnos conocer objetos correspondientes a las ideas mismas. Pues no hay tales objetos *inmanentemente* a la experiencia, y si damos a las ideas un uso trascendente sucumbimos de modo inevitable, como hemos visto, a la ilusión y la falacia. ¿Cuál es, pues, el uso propio de las ideas? Es el uso que Kant llama “regulativo”.

La tarea especial de la razón consiste en dar una disposición sistemática a nuestros conocimientos. Por eso podemos decir que “el entendimiento es un objeto de la razón igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Tarea de la razón es producir una unidad sistemática en todas las operaciones empíricas posibles del entedimiento, igual que el entendimiento unifica la multiplicidad de los fenómenos por medio de conceptos y los pone bajo leyes empíricas”[460]. En este proceso de sistematización la idea actúa como principio regulativo de unidad.

En psicología, por ejemplo, la idea del ego como sujeto simple permanente estimula una mayor unificación de los fenómenos psíquicos, como los deseos, las emociones, los actos de la imaginación, etcétera; y la psicología empírica emprende la tarea de ponerlos reunidos bajo leyes para formar un esquema unificado. En esta tarea le es muy útil la idea trascendental del ego como sujeto simple permanente. Cierto que ese ego trascendental no está dado en la experiencia. Y si la presencia de la idea nos tienta al error de afirmar dogmáticamente la existencia del correspondiente objeto, rebasaremos los límites de lo legítimo, pero eso no anulará el hecho de que la idea ha sido de gran valor como principio heurístico.

Por lo que hace a la idea cosmológica de mundo, se trataría realmente de un obstáculo para la ciencia si se entendiera como afirmación de que el mundo es una totalidad cerrada, por así decirlo, una serie completa. Pero cuando se toma sin esa afirmación, la idea de mundo como serie indeterminada de acaecimientos estimula al espíritu para que proceda siempre adelante a lo largo de la cadena causal. Kant precisa que no piensa que al seguir una serie natural esté siempre prohibido dar con algún término relativamente primero. Por ejemplo, no está prohibido hallar los primeros miembros de una determinada especie orgánica, si la evidencia empírica lo justifica. La idea cosmológica no nos dice qué ha de hallar y qué no ha de hallar la investigación científica. Es un estímulo, un principio heurístico que nos deja

insatisfechos, por así decirlo, con las percepciones presentes y nos mueve sin términos a conseguir mayor unificación científica de los fenómenos naturales según leyes causales.

Por último, la idea trascendental de Dios como inteligencia suprema y causa del universo nos lleva a pensar la naturaleza como unidad teleológica sistemática. Y esta presuposición ayuda al espíritu en su estudio de la naturaleza. Kant no piensa, por supuesto, que el estudio del ojo vaya a culminar con el enunciado de que Dios ha dado ojos a ciertas criaturas con ciertos fines. Afirmar eso sería en cualquier caso afirmar algo que no conocemos ni podemos conocer. Pero imaginando la naturaleza como si fuera obra inteligente de un autor inteligente, quedamos predispuestos, o así lo piensa Kant, a llevar adelante el trabajo de investigación científica por subsunción bajo leyes causales. Tal vez sea posible interpretar como sigue la idea de Kant: la noción de naturaleza como obra de un creador inteligente implica la idea de la naturaleza como sistema inteligible. Y este presupuesto es un motor para la investigación científica. De este modo la idea trascendental de Ser supremo puede tener un uso regulativo e inmanente.

Las ideas trascendentales constituyen, pues, la base de una filosofía del como-si, por recoger el título de la célebre obra de Vaihinger. En psicología resulta práctico proceder *como si* los fenómenos psíquicos se relacionaran con un sujeto permanente. Es útil para la investigación científica en general el actuar *como si* el mundo fuera una totalidad que se extiende indefinidamente hacia el pasado en series causales, y *como si* la naturaleza fuera obra de un creador inteligente. Esa utilidad no prueba que las ideas sean verdaderas en el sentido de que existan los objetos correspondientes. Ni tampoco afirma Kant que la verdad del enunciado de que hay Dios consista en la utilidad "inmanente" de la idea de Dios. Kant no presenta una interpretación pragmatista del concepto de verdad. Pero, por otra parte, se comprende muy bien que los pragmatistas hayan podido entender a Kant como un precursor de su propia filosofía.

7.Metafísica e imaginación.

Se recordará que las dos preguntas de Kant acerca de la metafísica eran: ¿Cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? ¿Es la metafísica posible como ciencia? Ya están dadas las respuestas correspondientes. Pero puede valer la pena el relacionar esas respuestas con la sección anterior, o sea, con lo dicho acerca del uso

regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura.

La metafísica en cuanto disposición natural (o sea, la disposición natural a la metafísica) es posible a causa de la naturaleza misma de la razón humana. Esta última, como hemos visto, intenta por su propia naturaleza unificar los conocimientos empíricos del entendimiento. Y este impulso natural a la unificación sistemática produce las ideas de una unidad incondicionada, en varias formas. El único uso propiamente cognoscitivo de esas ideas es regulativo, en el sentido antes explicado, y, por lo tanto, "inmanente". Pero al mismo tiempo hay una tendencia también natural a objetivar esas ideas. Y entonces la razón intenta justificar la objetivación en las varias ramas de la metafísica. Al hacerlo rebasa sin duda los límites del conocimiento humano. Pero esta trasgresión no altera el hecho de que las ideas son naturales a la razón. No se abstraen de la experiencia, ni son innatas en el sentido propio de esta palabra. Nacen de la naturaleza misma de la razón. Por eso las ideas consideradas simplemente como tales no presentan problema alguno. Además posibilitan el desarrollo de los postulados necesarios de la experiencia moral. El ideal trascendental (la idea de Dios), por ejemplo, posibilita la "teología moral", esto es, una teología racional basada en la consideración de la conciencia moral. No se trata, por lo tanto, de condenar el impulso natural a la metafísica como algo perverso en sí mismo.

Pero la metafísica es imposible como ciencia. O sea, no existen los objetos que corresponderían a las ideas trascendentales de la razón pura y que serían los objetos de la metafísica especulativa entendida como ciencia. Por lo tanto, no puede haber ciencia de esos objetos. La función de las ideas no es "constitutiva". Desde luego que si por 'objetos' entendemos meramente entidades, incluyendo en ellas las realidades desconocidas e incognoscibles, no podremos decir que no hay 'objetos' correspondientes a las ideas del yo simple permanente y de Dios[461]. Pero la palabra 'objeto' se debe usar como término correlativo a nuestro conocimiento. Son objetos posibles las cosas que pueden sernos dadas en la experiencia. Pero las realidades —si las hay— correspondientes a las ideas trascendentales no pueden ser dadas en la experiencia al no haber facultad de intuición intelectual. Por lo tanto, es perfectamente correcto decir que no hay objetos correspondientes a las ideas. Y en este caso es obvio que no puede haber ciencia de ellos.

Ahora bien: aunque hablando propiamente no hay objetos correspondientes a las ideas trascendentales, podemos pensar realidades a las que refieran las ideas de alma y de Dios. Y las ideas tienen contenido aunque no las proyectemos, por así decirlo, en las realidades correspondientes. Por lo tanto, la metafísica no es un sinsentido. No podemos conocer por medio de la razón especulativa que hay un alma simple permanente o que existe Dios; pero las ideas del alma y de Dios están exentas de contradicción lógica. No son términos sin sentido. El supuesto conocimiento metafísico es pseudoconocimiento, ilusión, no conocimiento en absoluto, y todos los intentos hechos de probar que es conocimiento son falaces; pero las proposiciones metafísicas no son sin sentidos por el mero hecho de ser metafísicas.

Así se me presenta la posición característica de Kant, y ella le diferencia de los positivistas modernos que consideran la metafísica como sinsentido. Hay que admitir al mismo tiempo que la interpretación de la posición de Kant no es tan inequívoca como la anterior exposición puede hacer suponer. Pues a veces parece que Kant diga, al menos por implicación, que la metafísica especulativa carece de significación. Así por ejemplo escribe Kant que "los conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta necesidad en la existencia pierden toda significación y se convierten en vacíos signos de conceptos, carentes de contenido, en cuanto me arriesgo a utilizarlos fuera del campo de los sentidos"[462]. Y no se trata de una muestra única de ese giro mental.

Es muy posible que, como piensan algunos intérpretes, la aparente diversidad de los modos kantianos de hablar de la significación de los términos utilizados en la metafísica tradicional tenga que ver con una anterior diversidad implícita en su exposición de las categorías. Éstas se llaman conceptos *a priori* del entendimiento. En la medida en que son conceptos, hasta las categorías aún sin esquematizar habrán de tener algún contenido. Por lo tanto, hasta en su aplicación fuera del campo de la experiencia poseen alguna significación por lo menos. Pero también dice Kant que las categorías son funciones lógicas del juicio. En este caso parece darse la consecuencia de que no se convierten en conceptos, por así decirlo, o no dan origen a conceptos más que una vez esquematizadas. Las categorías sin esquematizar no tendrían, en cambio, contenido alguno por sí mismas. Serían, consiguientemente, sinsentidos al aplicarse fuera del campo de la experiencia. Términos como *Ens realissimum* y *ser necesario* carecerían de contenido.

Por todo eso podría afirmarse que el pensamiento kantiano tiende a la conclusión de que las proposiciones de la metafísica especulativa son sinsentidos. Pero aunque esa conclusión se siga sin duda de una de las principales corrientes de su pensamiento, es seguro que no representa su posición general. Me parece completamente obvio que un hombre que ha insistido en la importancia inexorable de los problemas fundamentales de la metafísica y que ha intentado mostrar la legitimidad racional de la fe práctica en la libertad, la inmortalidad y Dios no creía realmente que la metafísica es simple sinsentido vacío. Sostenía, ciertamente, que si las categorías se aplican a Dios, no sólo son incapaces de dar conocimiento de Dios, sino que tienen un contenido tan vago e indeterminado que no pasan de meros símbolos de lo desconocido. Podemos, ciertamente, pensar a Dios; pero lo pensamos exclusivamente por medio de signos. Producimos una concepción simbólica de lo desconocido. Pensar a Dios a base de las categorías esquematizadas equivaldría a introducir a Dios en el mundo sensible. Por eso intentamos eliminar con el pensamiento, por así decirlo, la esquematización, y aplicar el término sustancia, por ejemplo, sólo analógicamente. Pero el intento de eliminar la referencia de un concepto así al mundo de los sentidos nos deja con un mero símbolo, desprovisto de contenido determinado. Por lo tanto, nuestra idea de Dios es meramente simbólica.

Cuando no se trata más que del uso regulativo o, como dice, inmanente, del ideal

trascendental, Kant no siente preocupación alguna por la vaguedad de la idea. Pues al hacer un uso regulativo de la existencia de Dios no afirmamos que exista un ser correspondiente a esa idea. En este uso se puede dejar de lado la cuestión de qué es Dios en Sí mismo, y la cuestión de si existe. Utilizamos la idea como "punto de vista" que permite a la razón realizar su obra de unificación. "Dicho brevemente, esta cosa trascendental no es más que el esquema del principio regulativo por medio del cual la razón extiende la unidad sistemática a toda la experiencia en la medida de lo posible"[463].

Podemos añadir, como conclusión, que la filosofía kantiana de la religión se basa en una reflexión sobre la razón práctica, o sea, sobre la razón en su uso moral. Para aclararse el modo como Kant pensaba acerca de Dios hay que dirigirse a su teoría moral. En la *Crítica de la razón pura* Kant se ocupa de delimitar el ámbito de nuestro conocimiento teorético; y sus observaciones acerca del uso regulativo de la idea de Dios no se deben tomar como una exposición de la significación de esa idea para la conciencia religiosa.

Capítulo XIV
Moralidad y religión.

[464]

1. La aspiración de Kant.

Hemos visto que Kant consideraba dados y seguros nuestro conocimiento ordinario de objetos y nuestro conocimiento científico. Ciencia física quería decir para él física newtoniana. Y es obvio que no consideraba tarea del filósofo el sustituir la física clásica por otro sistema, ni el declarar que nuestro conocimiento ordinario de las cosas no es conocimiento. Lo que ocurre es que, dados nuestra experiencia ordinaria y nuestro conocimiento científico, el filósofo puede distinguir, mediante un proceso de análisis, entre los elementos formales y materiales, *a priori* y *a posteriori*, presentes en nuestro conocimiento teorético de los objetos. La tarea del filósofo crítico consiste en identificar y presentar dichos elementos *a priori* de un modo sistemático.

Ahora bien: además de nuestro conocimiento de objetos originariamente dados en la intuición sensible existe el conocimiento moral. Puede decirse, por ejemplo, que sabemos que hay que decir la verdad. Pero este conocimiento no lo es de lo que existe, es decir, del comportamiento efectivo de los hombres, sino de lo que debe ser, o sea, de cómo deben comportarse los hombres.

Y este conocimiento es *a priori*, en el sentido de que no depende del comportamiento efectivo de los hombres. Aunque todos ellos mientan, seguirá siendo verdad que no deben mentir. No podemos verificar la afirmación de que los hombres deben ser veraces por el procedimiento de examinar si efectivamente lo son o no. Esa afirmación es verdadera con independencia de la conducta de los hombres, y en este sentido es verdadera *a priori*. Pues la necesidad y la universalidad son los rasgos de la aprioridad. Está claro que al afirmar "los hombres deben decir la verdad" nuestro conocimiento de la existencia de hombres depende de la experiencia. Pero el juicio ha de contener al menos un elemento *a priori*. Y para Kant la tarea primera del filósofo moral consiste en identificar los elementos *a priori* de nuestro conocimiento moral y mostrar su origen. En este sentido podemos imaginar al filósofo moral preguntándose por cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la moral.

Es obvio que la realidad de esa tarea no supone el abandono de todos nuestros ordinarios juicios morales para producir un sistema nuevo de moralidad. Significa descubrir los principios *a priori* según los cuales juzgamos cuando emitimos juicios morales. En el último capítulo vimos que según Kant hay ciertas categorías y principios *a priori* del juicio. Pero Kant no pensaba estar suministrando un conjunto nuevo de categorías. Kant quería mostrar, simplemente, cómo se originan en la estructura del entendimiento las categorías que fundamentan los principios sintéticos *a priori* de nuestro conocimiento teorético. Quería también relacionarlas con la razón pura (usando aquí 'razón' en su acepción más amplia). Así también ahora, en el terreno de la moral, Kant desea descubrir el origen de los principios fundamentales según los cuales juzgamos todos cuando juzgamos moralmente; encontrará ese origen en la razón práctica.

Kant no sostiene nunca, por supuesto, que todos seamos explícitamente conscientes de los principios *a priori* de la moralidad. Si lo fuéramos, sería superflua la tarea de identificarlos. Nuestro conocimiento moral tomado en bloque contiene una variedad de elementos; y la primera tarea del filósofo moral, aunque no la única, consiste en descubrir el elemento *a priori*, liberándolo de todos los elementos empíricamente derivados, y mostrar su origen en la razón práctica.

¿Qué es la razón práctica? Es la razón[465] en su uso práctico (moral) o función práctica. Dicho de otro modo, "en última instancia (no hay) más que una sola razón, la cual ha de distinguirse simplemente en su aplicación"[466]. Aunque una en última instancia, la razón, nos dice Kant, puede ocuparse de sus objetos de dos modos. Puede determinar el objeto, previamente dado por alguna otra fuente distinta de la razón; o puede hacerlo real. "El primer caso es el conocimiento racional teorético, el segundo es el conocimiento racional *práctico*"[467]. En su función teorética la razón determina o constituye el objeto dado en la intuición, en el sentido expuesto en el capítulo anterior. Se aplica a un dato dado por otra fuente distinta de la razón misma. En cambio, en su función práctica la razón es la fuente de sus objetos; se ocupa de la elección moral, de la aplicación de categorías a los datos de la intuición sensible. Podemos decir que se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma. Por eso dice Kant que mientras que en su uso teorético la razón se ocupa de objetos de la potencia cognoscitiva, en su uso práctico se ocupa "de los fundamentos de la determinación de la voluntad, la cual es la facultad de producir objetos correspondientes a ideas o de determinarse a sí misma para producirlos (independientemente de que baste o no la capacidad física para ello), o sea, la facultad de determinar su causalidad"[468]. Dicho con lenguaje llano, la razón teorética atiende al conocimiento, mientras que la razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral y, cuando ello es físicamente posible, a la realización de la decisión en la acción. Convendría añadir que Kant habla unas veces de la razón práctica como distinta de la voluntad y capaz de influir en ésta, pero otras veces identifica ambas. El primer uso sugiere la imagen de la razón práctica que

mueve a la voluntad por medio del imperativo categórico. El segundo muestra que para Kant la voluntad es una facultad racional, no un impulso ciego. Y ambos giros parecen necesarios, pues la razón práctica toma la forma de la voluntad de acuerdo con un principio o máxima[469], y podemos distinguir entre los aspectos cognoscitivos y los aspectos voluntarios de la cuestión. Pero no hemos de subrayar el aspecto cognoscitivo, el conocimiento de un principio moral, hasta el punto de identificarlo con la razón práctica y excluir la voluntad. Pues de la razón práctica dice Kant que produce sus objetos, que los hace reales. Y es la voluntad la que produce elección y acción de acuerdo con conceptos y principios morales.

Hemos dicho que, según Kant, el filósofo moral ha de hallar en la razón práctica la fuente del elemento *a priori* del juicio moral. Por lo tanto, no podemos decir que Kant espere que el filósofo derive la entera ley moral, forma y contenido, del concepto de razón práctica. Eso se sigue ya de la afirmación de que el filósofo se interesa por el descubrimiento de la fuente, en la razón práctica, del elemento *a priori* del juicio moral. Pues la afirmación implica que hay un elemento *a posteriori* empíricamente dado. Esto es del todo obvio, desde luego, en el caso de cualquier juicio moral singular, como, por ejemplo, el juicio de que estoy moralmente obligado en este momento y lugar a contestar a una cierta carta de una determinada persona. Podemos distinguir entre el concepto de obligación moral como tal y las condiciones empíricamente dadas de tal o cual obligación particular. Además, cuando Kant dice que la razón práctica o la voluntad racional es la fuente de la ley moral, está pensando en la razón práctica *como tal*, no en la razón práctica tal como se encuentra en una determinada clase de seres finitos, esto es, en los seres humanos. Kant no piensa, por supuesto, que *haya* seres racionales finitos distintos de los hombres. Pero su tema es el imperativo moral en cuanto afecta a todos los seres susceptibles de sujeción a obligación, sean hombres o no lo sean. Kant estudia, pues, el imperativo moral considerado antes de toda referencia a la naturaleza humana y las condiciones empíricas de ésta. Y puesto que la razón práctica se entiende de este modo sumamente abstracto, las leyes morales, que no tienen sentido más que en el supuesto de la existencia de seres humanos, no se pueden deducir del concepto de razón práctica. Por ejemplo, sería absurdo pensar en el mandamiento “No cometerás adulterio” como aplicado a espíritus puros; pues ese mandamiento presupone cuerpos y la institución del matrimonio. Hemos de distinguir entre la ética pura, o metafísica de las costumbres, que trata del principio supremo, o los principios supremos, de la moralidad y de la naturaleza de la obligación moral como tal, y la ética aplicada, la cual aplica el principio supremo, o los principios supremos, a las condiciones de la naturaleza humana, apelando a la ayuda de lo que Kant llama ‘antropología’, o conocimiento de la naturaleza humana.

La idea general de la división entre la metafísica de las costumbres y la ética aplicada es bastante clara. La física, como vimos, se puede dividir en física pura, o metafísica de la naturaleza, y física empírica. Análogamente, la ética o filosofía moral

se puede dividir en metafísica de las costumbres y ética aplicada o antropología práctica. Pero al pasar a los detalles de la división se producen algunas dificultades. Así, por ejemplo, esperaríamos que la metafísica de las costumbres, o metafísica de la moral, prescindiera plenamente de la naturaleza humana y atendiera exclusivamente a ciertos principios fundamentales que se aplicaran luego a la naturaleza humana en lo que Kant llama antropología práctica. Pero en la introducción a la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant admite que incluso en la metafísica de la moral hemos de tener a menudo en cuenta la naturaleza humana como tal, con objeto de manifestar las consecuencias de los principios morales universales. Eso no quiere decir, desde luego, que la metafísica de la moral se pueda fundar en la antropología. "Una metafísica de las costumbres no se puede fundar en la antropología, pero sí que se puede aplicar a ésta"[470]. Mas si la aplicación de los principios morales a la naturaleza humana es admisible en la parte metafísica de la ética, la segunda parte de ésta, o sea, la antropología moral o práctica, tiende a convertirse en un estudio de las condiciones subjetivas, favorables o desfavorables, de la realización de los preceptos morales. Esta parte se ocupará, por ejemplo, de la educación moral. Éstos son los temas de la antropología práctica a los que aludirá Kant al describir su función en la introducción a la *Metafísica de las costumbres*.

He aquí, pues, la dificultad. Según Kant, hace falta una metafísica de la moral que prescinda de todo factor empírico. Y Kant reprocha a Wolff el haber mezclado factores *a priori* y empíricos en sus escritos de ética. Pero, por otra parte, Kant manifiesta cierta tendencia a introducir en la parte metafísica de la ética leyes morales que parecen contener elementos empíricos. Así, por ejemplo, escribe que "El mandamiento No mentir no es válido sólo para seres humanos, como si otros seres racionales no tuvieran que interesarse por él; y lo mismo ocurre con todas las demás leyes morales en sentido propio"[471]. Pero aunque este precepto es *a priori* en el sentido de que vale con independencia del modo como efectivamente se comporten los seres humanos, es discutible que sea *a priori* en el sentido de no depender en absoluto de la "antropología"[472].

De todos modos, el punto principal que Kant desea dejar en claro es que "La base de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el cual está situado (el hombre), sino *a priori*, simplemente en los conceptos de la razón pura"[473]. Hemos de explicitar una ética pura que "aplicada al hombre, no tome nada en absoluto del conocimiento del hombre mismo, sino que le de leyes *a priori* como a ser racional"[474]. Nos interesa realmente hallar en la razón misma la base del elemento *a priori* del juicio moral, el elemento que posibilita las proposiciones sintéticas *a priori* de la moral. La tarea no es, desde luego, deducir todas las leyes y los preceptos morales mediante un mero análisis de los conceptos de la razón pura práctica. Kant no ha pensado nunca que una deducción así fuera realizable.

Pero aunque no podemos decir todas las leyes y todos los preceptos morales del

concepto de la razón pura práctica, la ley moral tiene que fundarse últimamente en esta razón. Y como esto equivale a hallar la fuente última de los principios de la ley moral en la razón considerada en sí misma, sin referencia a particulares condiciones humanas, Kant se separa evidentemente en este punto de todos los filósofos morales que intentan hallar la base última de la ley moral en la naturaleza humana como tal o en algún rasgo de ella, o en algún factor de la vida humana o sociedad. En la *Crítica de la razón práctica* alude Kant a Montaigne como autor de la tesis que fundamenta la moralidad en la educación, a Epicuro como fundamentador de la moral en la sensación física del hombre, a Mandeville como propugnado; de la constitución política como fundamento, y a Hutcheson como partidario de fundar la moral en los sentimientos morales del hombre. Kant afirma entonces que todas esas supuestas fundamentaciones son "evidentemente incapaces de suministrar el principio general de la moralidad"[475]. Podemos también observar que la teoría moral de Kant, al fundar la ley moral en la razón, es incompatible con las modernas teorías emocionales de la ética. Dicho brevemente: Kant rechaza el empirismo y debe considerarse como un racionalista en moral; eso siempre que con ese calificativo no se pretenda indicar estrictamente al partidario de la tesis de que la ley moral es deducíble por mero análisis a partir de algún concepto fundamental.

En el siguiente resumen de la teoría moral de Kant nos interesamos particularmente por la parte metafísica de la ética. O sea, nos interesamos principalmente por lo que Kant llama metafísica de las costumbres (no metafísica especulativa). Kant no creía que la moralidad se pudiera fundar en la teología natural. En su opinión, la fe en Dios se funda en la conciencia moral y no, a la inversa, la ley moral en la fe en Dios. Y nuestro tratamiento se basará en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda *Crítica*. El texto explícitamente titulado *Metafísica de las costumbres* no me parece añadir gran cosa —si es que añade algo— necesaria para un breve resumen de la teoría moral kantiana.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* leemos que la metafísica de la moral tiene que investigar "la fuente de los principios prácticos que han de encontrarse *a priori* en nuestra razón"[476]. Y de la *Fundamentación* misma dice Kant que no es "más que la investigación y el establecimiento del principio supremo de la moralidad"[477], por lo que constituye un tratado completo. Por otra parte, el texto no pretende ser una *Crítica* completa de la razón práctica. Por lo tanto, alude y remite a la segunda *Crítica*. Este hecho queda indicado por los rótulos de las partes principales de la Fundamentación. La primera parte trata de la transición del conocimiento moral común u ordinario al conocimiento moral filosófico; la segunda parte estudia la transición de la filosofía moral popular a la metafísica de la moral; y la tercera trata el paso final de la metafísica de la moral a la *Crítica de la razón pura práctica*.

La estructura de la *Crítica de la razón práctica* recuerda la de la primera *Crítica*. No hay en ella, desde luego, nada que corresponda a la *Estética trascendental*. Pero la

obra se divide en una *Analítica* (que procede de principios a conceptos, y no de conceptos a principios, como en la primera *Crítica*) y una *Dialéctica* que estudia las ilusiones de la razón en su uso práctico, pero formula además un punto de vista positivo. Kant añade a todo eso una *Metodología de la razón pura y práctica* que trata del método necesario para hacer subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica. O sea, esta parte considera el modo en el cual las leyes de la razón pura práctica pueden acceder al espíritu humano e influir en él. Pero esta sección es breve, y acaso figure en la obra más por dar algo correspondiente a la *Doctrina trascendental del método* que por razones de más peso.

2. La buena voluntad.

El que se hayan citado tantas veces las primeras palabras de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no es motivo suficiente para no reproducirlas aquí: "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la voluntad buena"[478]. Pero aunque Kant empieza su tratado de este modo tan dramático, no cree estar dando una información nueva y sensacional. En su opinión, no hace más que explicitar una verdad presente, de modo, al menos, implícito, en el conocimiento moral ordinario. De todos modos, se considera obligado a explicar qué quiere decir al afirmar que la voluntad buena es lo único que puede ser llamado bueno sin más aclaración.

El concepto de bondad pura o absoluta se puede explicar sin dificultad mayor. Las posesiones externas, como la riqueza, por ejemplo, pueden ser objeto de abuso, como todo el mundo sabe. Por lo tanto, no son bienes puros o absolutos. Y lo mismo se puede decir del talento, como, por ejemplo, la comprensión rápida. Un criminal puede poseer y usar mal talentos considerables. Lo mismo se puede decir de rasgos naturales del carácter, como la valentía. Se pueden utilizar o manifestar en la persecución de un fin malo. En cambio, una voluntad buena no puede ser mala en ningún caso. Es un bien sin necesidad de precisión alguna.

Tomada en sí misma, esa afirmación parece una tautología, pues una voluntad buena es buena por definición, y es analíticamente verdadero que una voluntad buena es siempre buena. Por eso Kant pasa a explicar lo que entiende por voluntad buena. Quiere decir, por de pronto, una voluntad buena en sí misma, y no sólo respecto de alguna otra cosa. Así, por ejemplo, podemos decir de un doloroso tratamiento quirúrgico que es bueno, pero no en sí mismo, sino en relación con el benéfico efecto

que va a producir. En cambio, el concepto kantiano de voluntad buena es concepto de una voluntad siempre buena en sí misma, por virtud de su valor intrínseco, y no sólo por su relación con la producción de algún fin, como, por ejemplo, la felicidad. Pero nos interesará saber cuándo una voluntad es buena en sí misma, o sea, cuándo tiene valor intrínseco. Según Kant, no se puede decir que una voluntad sea buena en sí misma sólo porque causa, por ejemplo, buenas acciones. Pues puedo desear, por ejemplo, una buena acción que las circunstancias físicas me impidan realizar. Mas mi voluntad será buena a pesar de eso. ¿Qué es, pues, lo que la hace buena? Si hemos de evitar la mera tautología, tendremos que dar algún contenido al término 'buena' cuando se aplica a la voluntad, y no contentarnos con decir que una voluntad buena es una voluntad que es buena, o que la voluntad es buena cuando es buena.

Para dilucidar la significación del término 'buena' (o 'bueno', o 'bien') cuando se aplica a la voluntad Kant atiende al concepto de deber, que es para él el rasgo más destacado de la conciencia moral. Una voluntad que obre por el deber es una voluntad buena. Hay que formular la idea con precisión, atendiendo bien a las relaciones lógicas de inclusión entre ambos términos. Pues la voluntad de Dios es buena, aunque sería absurdo decir que Dios cumple con Su deber. En efecto: el concepto de deber o de obligación implica el concepto de la posibilidad, al menos, de la autoconquista, del obstáculo que hay que superar. Y la voluntad divina no se concibe como sometida a obstáculo posible alguno en su querer el bien. Por lo tanto, para hablar con precisión hay que evitar decir que una voluntad buena es la que obra por el deber; hay que decir que una voluntad que obra por el deber es una voluntad buena. A una voluntad del tipo de la divina, concebida como siempre y necesariamente buena, llama Kant, con un nombre especial, "voluntad santa". Y si prescindimos del concepto de voluntad santa y limitamos la atención a una voluntad finita sometida a obligación, podemos permitirnos decir que la voluntad buena es la que obra por el deber. Pero está claro que la noción de obrar por el deber requiere ulterior dilucidación.

3. El deber y la inclinación.

Kant distingue entre acciones realizadas de acuerdo con el deber y acciones hechas por, o por mor del deber. El ejemplo utilizado por él mismo servirá para dejar en claro la naturaleza de esta distinción. Supongamos un comerciante siempre atento a no exigir a sus clientes un pago excesivo. Su comportamiento es sin duda concorde con el deber; pero de eso no se sigue que obre de tal modo por mor del deber, o sea,

por el hecho de que es su deber obrar así. También puede abstenerse de extorsionar a sus clientes por meros motivos de prudencia, por ejemplo, pensando que la honradez es la conducta más comercial. Por lo tanto, la clase de las acciones realizadas de acuerdo con el deber es mucho más extensa que la clase de las acciones realizadas por mor del deber.

Sólo tienen valor moral según Kant, las acciones realizadas por mor del deber. Kant toma el ejemplo de la conservación de la vida propia. "Preservar la vida propia es un deber y, además, todo el mundo tiene la inclinación inmediata a conservarla"[479]. Ésos son los dos supuestos. Si preservo mi vida simplemente porque tengo la inclinación a hacerlo así, mi acción no tiene valor moral según Kant. Para tener ese valor, mi acción tiene que realizarse a causa de que es deber mío el preservar mi vida, o sea, por un sentido de obligación moral. Kant no dice explícitamente que sea moralmente malo el preservar la vida propia simplemente porque uno desea preservarla. Pues la acción estaría en ese caso de acuerdo, al menos, con el deber, y no sería incompatible con él, como lo sería en cambio el suicidio. Pero no tiene valor moral. Por un lado no es una acción moral, aunque, por otro lado, sería difícil llamarla inmoral en el sentido en que lo es el suicidio.

Tal vez sea errónea la concepción; pero Kant piensa, en todo caso, que e la concepción implícitamente sostenida por todo el que posee concepciones morales, y la que un sujeto así reconocerá como verdadera si reflexiona sobre el problema. De todos modos, Kant tiende a complicar algo las cosas al dar la impresión de que, en su opinión, el valor moral de una acción realizada por mor del deber aumenta en proporción inversa a la inclinación a realizar la acción. Dicho de otro modo: Kant justifica en parte la interpretación de que, según su doctrina, cuanto menor sea la inclinación a cumplir con el deber, mayor es el valor moral de la acción si realmente se realiza en el sentido del deber. Y este punto de vista conduce a la extraña conclusión de que cuanto más odiemos cumplir nuestro deber, tanto mejor moralmente, siempre que lo cumplamos. O, por decirlo de otro modo: cuanto más tengamos que dominarnos para cumplir con nuestro deber, tanto más morales somos. Y si eso se admite, parece imponerse la conclusión de que cuanto más bajas sean las inclinaciones de un hombre, tanto más alto será su valor moral si supera aquellas inclinaciones. Pero este punto de vista es contrario a la convicción común de que la personalidad íntegra en la que coinciden la inclinación y el deber ha conseguido un nivel de desarrollo moral superior al del hombre en el cual la inclinación y el deseo están en guerra permanente con el sentimiento del deber.

De todos modos, aunque Kant escribe a veces de un modo que a primera vista da la impresión de apoyar una interpretación así, lo que principalmente le interesa asentar es simplemente que cuando un hombre hace su deber en contra de sus inclinaciones, el hecho de que obra por mor del deber y no meramente por la inclinación queda más claro de lo que lo estaría si se hubiera sentido naturalmente inclinado a obrar de dicho modo. Al hablar del hombre benéfico o filántropo Kant

afirma, en efecto, que la acción de hacer bien a los demás no tiene valor moral si es mero efecto de una inclinación natural que brote de un temperamento espontáneamente simpatético. Pero no dice que sea malo o indeseable poseer un temperamento así. Por el contrario, las acciones que surgen de una satisfacción natural por el aumento de la felicidad de los demás son “oportunas y laudables”[480]. Kant puede haber sido rigorista en ética; pero su interés en precisar la diferencia entre obrar por mor del deber y obrar por satisfacer los deseos y las inclinaciones naturales de uno no ha de entenderse mal, en el sentido de que el filósofo fuera incapaz de aplicar el ideal del hombre completamente virtuoso que consigue superar y trasformar todos los deseos antes en conflicto con el deber. Ni tampoco hay que interpretarlo en el sentido de que en opinión de Kant el hombre verdaderamente virtuoso sea el que carece completamente de inclinaciones. Al hablar del mandamiento evangélico de amar a todos los hombres, Kant observa que es imposible ordenar el amor en cuanto afección (en cuanto amor “patológico”, como él dice); pero que sí se puede ordenar la beneficencia por mor del deber (amor “práctico”), incluso al hombre que tenga aversión por la acción benéfica. Y con eso, por supuesto, Kant no está afirmando que sea mejor sentir aversión por la acción benéfica y realizar las debidas acciones benéficas que tener una inclinación natural a realizarlas. Por el contrario, Kant afirma explícitamente que es mejor realizar gustosamente el deber. Y su ideal moral, como veremos más adelante, es la mayor aproximación posible a la virtud completa, a la santa voluntad de Dios.

4. El deber y la ley.

Hemos visto que una voluntad buena se manifiesta en la acción por mor del deber, y que hay que distinguir entre obrar por mor del deber y obrar por la mera inclinación o por deseo. Pero necesitamos alguna indicación más positiva acerca de lo que significa obrar por mor del deber. Y Kant nos dice que significa obrar por reverencia a la ley, esto es, a la ley moral. “El deber es la necesidad de obrar por reverencia a la ley”[481].

Por ley entiende Kant la ley como tal. Obrar por mor del deber es obrar por reverencia a la ley como tal. Y la característica esencial (la forma, podemos decir) de la ley como tal es la universalidad, la universalidad estricta que no admite excepción alguna. Las leyes físicas son universales; también lo es la ley moral. Pero mientras que todas las cosas físicas, incluido el hombre en cuanto cosa puramente física,

concuerdan inconsciente y necesariamente con la ley física, los seres racionales, y sólo ellos, son capaces de obrar de acuerdo con la idea de ley. Por lo tanto, las acciones de un hombre, para que tengan valor moral, tienen que ser realizadas por reverencia a la ley. Su valor moral procede según Kant no de sus resultados, efectivos o buscados, sino de la máxima del agente. Y para dar valor moral a las acciones esta máxima tiene que consistir en evitar según la ley o en hacer según la ley, y por respeto o reverencia a la ley.

Y así leemos que la voluntad buena, el único bien sin restricciones, se manifiesta en la acción por mor del deber; que el deber significa acción por respeto o reverencia a la ley; y que la ley es esencialmente universal. Pero todo esto nos deja con un concepto sumamente abstracto, por no decir vacío, del obrar por mor del deber. Y se presenta la cuestión de cómo traducir ese concepto a la vida moral concreta.

Antes de dar respuesta a esa cuestión es necesario distinguir entre máximas y principios. En la terminología técnica de Kant un principio es una ley moral objetiva fundamental fundada en la razón pura práctica. Es un principio según el cual obrarían todos los hombres si fueran agentes morales puramente racionales. Una máxima es un principio subjetivo de volición. O sea, es un principio según el cual obra un agente en la realidad, y que determina sus decisiones. Estas máximas, naturalmente, pueden ser de diversas clases, y pueden concordar o no con el principio objetivo, o los principios objetivos, de la ley moral.

Esta exposición de la naturaleza de las máximas puede parecer incompatible con lo dicho acerca de la opinión de Kant según la cual el valor moral de las acciones está determinado por la máxima del agente. Pues si una máxima puede discrepar de la ley moral, ¿cómo puede dar valor moral a las acciones por ella inspiradas? Para resolver esta dificultad hemos de practicar una distinción más entre máximas empíricas o materiales y máximas *a priori* o formales. Las primeras se refieren a fines o resultados deseados; no las segundas. La máxima que confiere valor moral a las acciones ha de ser del segundo tipo. O sea, no tiene que referir a objeto alguno del deseo sensual ni a resultado alguno que se pueda obtener por la acción, sino que tiene que ser la máxima de obedecer a la ley universal como tal. Esto es, si el principio subjetivo de la volición es la obediencia a la ley moral universal, por mero respeto a la ley, las acciones regidas por esa máxima tendrán valor moral, pues serán realizadas por mor del deber.

Una vez practicadas esas distinciones podemos volver a la cuestión de la traducción del abstracto concepto kantiano de acción por mor del deber al lenguaje de la concreta vida moral. “Puesto que lie privado a la voluntad de todos los impulsos (o todos los estímulos) que le podía proporcionar el seguir una ley particular, lo único que puede aún servirle de principio es la conformidad universal de las acciones a la ley en general. O sea: *he de obrar siempre de tal modo que pueda al mismo tiempo querer que mi máxima sea ley universal*”[482]. La palabra ‘máxima’ ha de significar en este contexto lo que antes hemos llamado máximas empíricas o materiales. El

respeto o la reverencia a la ley, que produce la máxima formal que manda obrar por obediencia a la ley como tal, exige que pongamos todas nuestras máximas materiales en la forma de la ley como tal, forma que es la universalidad. Y ahora hemos de preguntarnos si podemos querer que una máxima dada se convierta en una ley universal. Por de pronto, ¿puede una máxima así tomar la forma de la universalidad?

Kant ofrece un ejemplo. Imaginemos a un hombre en una situación angustiosa, y que sólo puede liberarse del apuro formulando una promesa que no tiene la intención de cumplir. O sea: nuestro hombre no puede mejorar su situación sino mintiendo. ¿Le es lícito hacerlo? Si obra de ese modo, su máxima dirá que tiene derecho a formular una promesa sin intención de cumplirla (o sea, que tiene derecho a mentir) si sólo por ese medio se puede librar de una situación desastrosa. Por lo tanto, podemos plantear la cuestión del siguiente modo: ¿puede ese hombre querer que la tal máxima se convierta en ley universal? Una vez universalizada, esa máxima afirmaría que todo el mundo puede hacer una promesa sin intención de cumplirla (o que todo el mundo tiene derecho a mentir) cuando se encuentra en una dificultad de la que no se puede librar por otros medios. Según Kant, es imposible querer esa universalización, pues eso equivaldría a querer que el mentir se convierta en ley universal. Por lo tanto, la máxima no puede tomar la forma de la universalidad. Y si una máxima no puede entrar como principio en un esquema posible de ley universal ha de ser rechazada como máxima.

Lejos de mí el suponer que ese ejemplo sea incriticable. Pero no desearía que la discusión de objeciones posibles escondiera el punto principal que Kant desea dejar fundado. Me parece tratarse de lo siguiente. En la práctica, todos obramos de acuerdo con lo que Kant llama máximas, o sea, que todos tenemos principios subjetivos de volición. Ahora bien: una voluntad finita no puede ser buena más que si está motivada por el respeto o la reverencia a la ley universal. Por lo tanto, para que nuestras voluntades puedan ser moralmente buenas tenemos que preguntarnos si podemos querer que nuestras máximas, nuestros principios subjetivos de volición, se conviertan en leyes universales. Si no lo podemos, hemos de rechazar esas máximas. Si podemos quererlo, si nuestras máximas pueden intervenir como principios en un esquema posible de legislación moral universal, entonces la razón exige que las admitamos y las respetemos en virtud de nuestro respeto a la ley como tal[483].

Hay que observar que hasta este momento Kant se ha dedicado a aclarar la idea de acción por mor del deber. De acuerdo con su concepción y su terminología, nos hemos estado moviendo en lo que Kant llama el conocimiento moral de la razón humana común. "La necesidad de obrar por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, al cual debe ceder cualquier otro motivo, porque el deber es la condición de que una voluntad sea buena *en sí misma*; y el valor de una voluntad así está por encima de toda otra cosa. De este modo hemos llegado al principio del conocimiento moral sin abandonar el de la razón humana común"[484]. Y aunque ordinariamente los hombres no conciben dicho principio en esa forma abstracta, sin

embargo, lo conocen implícitamente, y éste es el principio en el cual descansan sus juicios morales.

El principio del deber —que siempre he de obrar de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal— es una formulación de lo que Kant llama el imperativo categórico. Ahora podemos atender a este tema.

5. El imperativo categórico.

Como hemos visto, hay que practicar una distinción entre principios y máximas. Los principios objetivos de la moralidad pueden ser también principios subjetivos de la volición que funcionen como máximas. Pero también puede haber una discrepancia entre los principios objetivos de la moralidad y las máximas o principios subjetivos de la voluntad de un hombre. Si fuéramos todos agentes morales puramente racionales, los principios objetivos de la moralidad gobernarían siempre nuestros actos, o sea, serían también siempre principios subjetivos de volición. Pero en la práctica somos capaces de obrar sobre la base de máximas o principios subjetivos de volición incompatibles con los principios objetivos de la moralidad. Y esto significa que estos últimos se nos presentan como mandamientos o imperativos. Tenemos, pues, la experiencia de la obligación. Si nuestras voluntades fueran santas, no se podría hablar siquiera de órdenes ni de obligaciones. Pero puesto que no lo son (aunque la voluntad santa es el ideal), la ley moral toma necesariamente para nosotros la forma de un imperativo. La razón pura práctica da órdenes, y nuestro deber consiste en vencer los deseos que entren en conflicto con esas órdenes.

Al definir la noción de imperativo Kant traza una distinción entre orden e imperativo.[485] “Se llama orden o mandamiento (de la razón) la noción de un principio objetivo en cuanto impone a una voluntad su necesidad, y se llama *imperativo* a la fórmula del mandamiento o la orden. Todos los imperativos se expresan con la noción de *deber ser* y muestran así la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, a causa de su constitución subjetiva, no está necesariamente determinada por ella”[486]. Al decir que el principio objetivo impone su necesidad o es “constrictivo” (*nötigend*) para una voluntad Kant no quiere sostener, desde luego, que la voluntad humana le obedezca necesariamente. Lo importante es, por el contrario, que la voluntad no sigue necesariamente los dictados de la razón, con la consecuencia de que la ley se aparece al agente como algo externo que ejerce una constricción o presión sobre la voluntad. En este sentido se dice que la

ley es "constrictiva" de la voluntad. Pero la voluntad no está "necesariamente determinada" por la ley. La terminología de Kant es acaso confusa, pero no auto-contradictoria.

Hay tres clases de imperativos, de acuerdo con las tres clases o sentidos diferentes de la acción buena. Y como sólo uno de esos imperativos es el moral, tiene importancia entender la distinción kantiana entre los tres tipos.

Tomemos la proposición "Si quieres aprender francés tienes que aplicar estos medios". Éste es un imperativo. Pero a su respecto hay que observar dos cosas. Primera, que las acciones ordenadas se conciben como buenas para conseguir un cierto fin. No se ordenan como acciones que hayan de ser realizadas por sí mismas, sino sólo como medios. Por eso se dice que este imperativo es *hipotético*. En segundo lugar, la finalidad de que se trata no es de las que todo el mundo busca por naturaleza. Un hombre puede desear aprender francés o no desearlo. El imperativo dice sólo que si desea aprender francés, tendrá que aplicar ciertos medios, o sea, tendrá que realizar ciertas acciones. Kant llama a este tipo de imperativo hipotético problemático, o imperativo de habilidad.

No es difícil entender que ese tipo de imperativo no es el moral. Hemos tomado el ejemplo del aprendizaje del francés. Igual podíamos haber recurrido al ejemplo de convertirse en un perfecto ladrón. "Si quieres llegar a ser un ladrón perfecto, o sea, robar sin ser descubierto, has de aplicar los medios siguientes." El imperativo de habilidad, o imperativo técnico, como podríamos llamarlo, no tiene por sí mismo nada que ver con la moralidad. Las acciones ordenadas lo son simplemente como útiles para la consecución de una finalidad que uno puede desear o no desear, y cuya persecución puede ser compatible o no con la ley moral.

Consideremos ahora la proposición "Deseas la felicidad por una necesidad de naturaleza; por lo tanto, has de realizar estas acciones". También aquí tenemos un imperativo *hipotético*, en el sentido de que ordena ciertas acciones como medios para un fin. Pero no es un imperativo hipotético problemático. Pues el deseo de felicidad no es una finalidad que podamos proponernos o evitar, al modo como, a nuestro gusto, podemos proponernos o no la finalidad de aprender francés, la de convertirnos en ladrones perfectos o en buenos carpinteros, etc. El imperativo no dice "si" deseas la felicidad; *afirma* que deseamos la felicidad. Es, pues, un imperativo hipotético *asertórico*.

En algunos sistemas éticos este imperativo se ha creído de naturaleza moral. Kant no admite, en cambio, que sea precisamente el moral un imperativo hipotético cualquiera, igual si es problemático que si es asertórico. En mi opinión, Kant es demasiado contundente y global en su tratamiento de las teorías éticas teleológicas. Quiero decir que no me parece que considere suficientemente una distinción que se impone entre diferentes tipos de éticas teleológicas. La "felicidad" se puede considerar, efectivamente, como un estado subjetivo que se adquiere por medio de ciertas acciones, pero es distinto de éstas. Y en este caso las acciones se consideran

buenas simplemente en cuanto medios respecto de un fin al que son exteriores. Pero "felicidad" —si es que traducimos de este modo corriente la voz aristotélica eudaimonía[487]— se puede entender también como una actualización objetiva de las potencialidades del hombre en cuanto hombre (o sea, como una actividad), y en este caso las acciones que se consideran buenas no son puramente externas al fin. Pero Kant respondería a esto, probablemente, que entonces tenemos una ética basada en la idea de la perfección de la naturaleza humana y que, aunque esa idea tiene significación moral, no puede darnos el principio supremo de la moralidad que él se propone encontrar.

En cualquier caso, Kant rechaza todos los imperativos hipotéticos, problemáticos o asertóricos, en la búsqueda del imperativo moral. Por lo tanto, el imperativo moral tiene que ser categórico. O sea, tiene que ordenar acciones no como medios de ningún fin, sino por buenas en sí mismas. Eso es lo que Kant llama imperativo apodíctico. "El imperativo categórico, que declara que una acción es objetivamente necesaria en sí misma sin referencia a finalidad alguna, o sea, sin finalidad alguna distinta de sí misma, es válido como principio práctico *apodíctico*"[488].

¿Qué es ese imperativo categórico? Todo lo que podemos decir de él puramente *a priori*, o sea, por la consideración del mero concepto de imperativo categórico, es que ordena la conformidad con la ley en general. O sea, ordena que las máximas que nos sirven de principios de volición se adecúen a la ley universal. "No hay, pues, más que un imperativo categórico, que es: *Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal*"[489]. Inmediatamente después da Kant otra formulación del imperativo: "*Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*"[490].

En la última sección encontramos el imperativo categórico expresado negativamente, y ya antes, en una nota a la página 302, observé que no se puede ni hablar de deducir reglas concretas de conducta partiendo del concepto de ley universal como tal. También aquí hemos de recordar que Kant no piensa que se puedan deducir concretas reglas de conducta partiendo del imperativo categórico, en el sentido en que se puede deducir de las premisas la conclusión de un silogismo. El imperativo no sirve de premisa para la deducción por puro análisis, sino como criterio para juzgar de la moralidad de concretos principios de la conducta. De todos modos, se puede decir que las leyes morales se derivan en algún sentido del imperativo categórico. Supóngase que doy dinero a una persona pobre que se encuentra en situación de gran miseria y en un momento en que no hay nadie que tenga mejor derecho a mi ayuda. La máxima de mi acción, el principio subjetivo de mi volición, es, por ejemplo, que daré limosna a un individuo que realmente necesite esa ayuda siempre que no haya nadie que tenga más justificadas pretensiones a mi apoyo. Entonces me pregunto si puedo querer que esa máxima sea una ley universal válida para todos (la ley, pues, de que todo el mundo debe prestar ayuda al que realmente la

necesita, si no hay otra persona con mejor derecho a ella). Y decido que sí. Entonces mi máxima está moralmente justificada. La ley moral que acepto así no es, obviamente, deducible por mero análisis a partir del imperativo categórico, pues introduce ideas que no están contenidas en éste. Pero, por otra parte, también se puede decir que la ley está deducida del imperativo categórico, en el sentido de que se obtiene mediante la aplicación del imperativo.

Es noción kantiana general que la ley moral o práctica como tal es estrictamente universal; la universalidad es, por así decirlo, su forma. Por lo tanto, todos los principios concretos de la conducta han de compartir esa universalidad si es que pretenden con razón el calificativo de morales. Pero Kant no deja muy en claro lo que entiende por "ser capaz" o "no ser capaz", o poder o no poder, querer que la máxima de la conducta de uno se convierta en ley universal. Uno tendería naturalmente a entender esas expresiones en el sentido de la ausencia o presencia, respectivamente, de contradicción lógica al intentar universalizar las propias máximas. Pero Kant introduce a este respecto una distinción. "Algunas acciones son de tal naturaleza que sus máximas no pueden concebirse siquiera, sin contradicción, como ley universal"[491]. Kant parece aquí hablar de contradicción lógica entre la máxima y su formulación como ley universal. Pero en otros casos falta esa "imposibilidad intrínseca"; "y a pesar de ello sigue siendo imposible querer que la máxima se alce a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad así se contradiría a sí misma"[492]. En este caso Kant parece pensar en casos en los cuales se puede dar a una máxima la formulación de una ley universal sin incurrir en contradicción lógica, pero, en cambio, no se puede *querer* esa ley, porque la voluntad expresada en la ley se encontraría en antagonismo, o en contradicción, como dice Kant, consigo misma en cuanto firme adhesión a alguna finalidad o algún deseo cuya consecución o satisfacción sería incompatible con la observancia de esa ley.

Kant da una serie de ejemplos. El cuarto de ellos lo es del segundo tipo de incapacidad de querer que la máxima propia se convierta en ley universal. Un hombre que goza de gran prosperidad ve que otros se encuentran en la miseria y que él podría ayudarles. Pero adopta la máxima de no preocuparse de la miseria de los demás. ¿Puede convertirse esa máxima en una ley universal? Se puede hacer sin contradicción lógica. Pues no hay contradicción lógica en una ley que diga que las gentes prósperas no tienen que prestar asistencia a los que están en la miseria. Pero, según Kant, el hombre próspero no puede *querer* esa ley sin entrar en contradicción o antagonismo con su propia voluntad. Pues su máxima primera era expresión de una egoísta ignorancia de los demás, y estaba acompañada por el firme deseo de obtener él mismo ayuda de otros en caso de encontrarse un día en situación de miseria, deseo que quedaría negado al querer la ley universal en cuestión.

El segundo ejemplo de Kant lo es de contradicción lógica implicada en la conversión de la máxima en ley universal. Un hombre necesita dinero y no puede obtenerlo más que prometiendo que lo devolverá, aunque sabe muy bien que no

podrá devolverlo. La reflexión le muestra que no puede convertir la máxima (cuando necesito dinero, lo pido prestado y prometo devolverlo, aunque sé que no podré hacerlo) en ley universal sin contradicción. Pues la ley universal destruiría toda confianza en las promesas, y la máxima de esa acción presupone la confianza en las promesas. El texto indica que Kant piensa que la ley misma sería autocontradictoria, pues esa ley diría que todo el que se encuentre en necesidad y no pueda paliarla sino haciendo una promesa que no puede cumplir puede hacer esa promesa. Pero es difícil ver que esa proposición sea autocontradictoria, aunque sí es posible que no pueda ser querida sin las incoherencias en que insiste Kant.

Es verdad que no es cosa de basarlo todo en las características y los defectos de unos ejemplos. Los ejemplos pueden ser siempre objetables. Lo importante es la teoría que esos ejemplos pretenden ilustrar. Pero ocurre que la teoría misma no está nada clara. Me parece, repito, que Kant no ha aclarado adecuadamente la significación de las expresiones ‘poder’ y 'no poder’ (querer), ‘ser capaz’ y ‘no ser capaz’ (de querer) aplicadas a que la máxima de la conducta propia se convierta en ley universal. De todos modos, parece claro que detrás de esos ejemplos podemos ver la convicción de que la ley moral es esencialmente universal, y que es inmoral hacer excepciones en favor de uno mismo por motivos egoístas. La razón práctica nos ordena levantarnos por encima de deseos y de máximas que choquen con la universalidad de la ley.

6. El ser racional como fin en sí mismo.

Hemos visto que según Kant hay “sólo un” imperativo categórico, a saber: “Obra sólo según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal”. Pero también hemos visto que Kant da otra formulación al imperativo categórico, a saber: “Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”. Y aún da más formulaciones. Cinco, en total, según parece; pero Kant mismo nos dice que son tres. Así afirma, por ejemplo: “Los tres modos antes citados de presentar el principio de la moralidad son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales implica los otras dos”[493]. Por lo tanto, al dar varias formulaciones del imperativo categórico Kant no se está contradiciendo con su anterior afirmación de que hay “sólo un” imperativo así. Según nos dice, las diferentes formulaciones pretenden acercar a la intuición una idea de la razón por medio de una cierta analogía,

y acercarla así también al sentimiento. La última formulación de las ahora trascritas utiliza una analogía entre la ley moral y la ley natural. Y en otros lugares Kant utiliza la fórmula siguiente: "Pregúntate si podrías considerar la acción que te propones hacer como objeto posible de tu voluntad si ocurriera según una ley natural en un sistema de la naturaleza del que tú mismo fueras parte"[494]. Esta fórmula[495] puede ser la misma que el imperativo categórico en su forma originaria, en el sentido de que ésta es su principio, por así decirlo; pero es obvio que la idea de sistema natural es un añadido al imperativo categórico tal como se expresa al principio.

Suponiendo que las dos formulaciones ya mencionadas del imperativo categórico se puedan considerar como una sola, llegamos luego a la que Kant llama segunda formulación o modo de presentar el principio de la moralidad. El desarrollo es un tañía complicado.

Hemos expuesto, nos dice Kant, el contenido del imperativo categórico. "Pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya una ley práctica de la razón que de órdenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber"[496]. Así surge la cuestión de si es una ley práctica necesaria (una ley que imponga obligación) para todos los seres racionales el juzgar siempre sus acciones mediante máximas que ellos puedan querer como leyes universales. Si así es efectivamente, entonces tiene que haber una conexión sintética *a priori* entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y el imperativo categórico.

El tratamiento de este tema por Kant no es fácil de seguir y da la impresión de ser muy poco preciso. Kant dice que lo que sirve a la razón como fundamento objetivo de la autodeterminación de ésta es la *finalidad*. Y si hay un fin, una finalidad, fijado por la razón sola (y no por el deseo subjetivo), ese fin será válido para todos los seres racionales y servirá, por lo tanto, de fundamento para un imperativo categórico que vincule las voluntades de todos los seres racionales. Esta finalidad no puede ser un fin relativo fijado por el deseo, pues tales fines dan sólo origen a imperativos hipotéticos. Por lo tanto, tiene que ser un fin en sí mismo, con valor absoluto y no meramente relativo. "Suponiendo que hubiera algo *cuya existencia* tuviera valor absoluto en sí misma, algo que, *como fin en sí mismo*, pudiera ser fundamento de leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello"[497]. Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo categórico para la voluntad humana, "tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin para todos, porque *es un fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y pueda de este modo servir como ley práctica universal"[498].

¿Hay algún fin así? Kant postula que el hombre, y todo ser racional, es un fin en sí mismo. Por lo tanto, el concepto de ser racional como fin en sí mismo puede servir como fundamento del principio práctico supremo, o ley práctica suprema. "El fundamento de este principio es que *la naturaleza racional existe como fin en sí*... Por

lo tanto, el imperativo práctico es: *Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio*"[499] Las palabras "al mismo tiempo" y "meramente" son de importancia por lo siguiente: es imposible no hacer uso de otros seres humanos como medios. Al ir al peluquero, por ejemplo, se va a utilizarle como medio para un fin que no es él mismo. Por eso la ley kantiana dice que incluso en esos casos he de evitar tratar al ser racional *meramente* como medio, o sea, como si no tuviera más valor que el de medio para mi finalidad subjetiva.

Kant aplica esta formulación del imperativo categórico a los mismos casos que usó para ilustrar la aplicación del imperativo en su primera formulación. El suicida que se destruye a sí mismo para sustraerse a circunstancias dolorosas se utiliza a sí mismo, que es una persona, como mero medio de un fin relativo, como es el mantenimiento de condiciones soportables hasta el fin de la vida. El hombre que hace la promesa para obtener un beneficio cuando no tiene intención de cumplirla o sabe muy bien que no podrá cumplirla, utiliza al hombre al que hace la promesa como mero medio al servicio de un fin relativo.

Podemos observar de paso que Kant utiliza este principio también en *La Paz perpetua*. Un monarca que utiliza soldados en guerras de agresión emprendidas por su propio engrandecimiento o por el de su país utiliza seres racionales como meros medios para la obtención de un fin deseado. Por eso piensa Kant que los ejércitos permanentes habrían de ser abolidos con el tiempo, porque el enrolar a hombres para que maten o sean muertos implica un uso de ellos como meros instrumentos en manos del estado, y no se puede reconciliar fácilmente con los derechos de la humanidad, fundados en el valor absoluto de los seres racionales como tales.

7. La autonomía de la voluntad.

La idea de respetar toda voluntad racional como fin en sí misma y de no tratarla como mero medio para la consecución del objeto de los propios deseos nos conduce a la "idea de la voluntad de todo ser racional en cuanto hacedor de ley universal"[500]. En opinión de Kant la voluntad del hombre considerado como ser racional tiene que respetarse como fuente del derecho al que reconoce como universalmente vinculante. Éste es el principio de la autonomía de la voluntad, contrapuesto al de la heteronomía.

He aquí, con mayor o menor precisión, uno de los planteamientos kantianos de la

autonomía de la voluntad. Todos los imperativos condicionados por el deseo o la inclinación, por el "interés", como dice Kant, son imperativos hipotéticos. Por lo tanto, un imperativo categórico tiene que ser incondicionado. Y la voluntad moral, que obedece al imperativo categórico, no tiene que estar determinada por el interés, o sea, no tiene que ser heterónoma, no tiene que estar a merced, por así decirlo, de deseos e inclinaciones que formen parte de una serie causalmente determinada. Tiene, pues, que ser autónoma. Y decir que una voluntad moral es autónoma es lo mismo que decir que ella se da a sí misma la ley a la cual obedece.

Ahora bien, la idea de imperativo categórico contiene implícitamente la idea de autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía se puede expresar explícitamente en la formulación del imperativo. En este caso tenemos el principio "no obrar nunca sino según una máxima que pueda ser sin contradicción una ley universal y, por lo tanto, obrar siempre de tal modo que *la voluntad pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como hacedora de ley universal mediante su máxima*"[501]. En la *Crítica de la razón práctica* el principio se expresa del modo siguiente: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre al mismo tiempo válida como principio productor de ley universal"[502].

Kant se refiere a la autonomía de la voluntad llamándola "principio supremo de la moralidad"[503] y "único principio de todas las leyes morales y de los deberes correspondientes"[504]. En cambio, la heteronomía de la voluntad es "la fuente de todos los principios espúreos de la moralidad"[505]; lejos de poder suministrar la base de la obligación, la heteronomía de la voluntad "se contrapone al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad"[506].

Si aceptamos la heteronomía de la voluntad aceptamos también el supuesto de que la voluntad está sometida a leyes morales que no son resultado de su propia legislación de voluntad racional. Y aunque ya hemos aludido a algunas de las teorías éticas que, según Kant, aceptan ese supuesto, será útil para aclarar el pensamiento de Kant el referirnos de nuevo brevemente a ellas. En la *Crítica de la razón práctica*[507] Kant cita a Montaigne porque éste funda los principios de la moralidad en la educación, a Mandeville porque los funda en la constitución política, a Epicuro porque los funda en la sensación física (en el placer) y a Hutcheson porque los funda en el sentimiento moral. Todas esas teorías son lo que Kant llama subjetivas o empíricas; las dos primeras apelan a factores empíricos externos, las dos últimas a factores empíricos internos. Hay, por otra parte, teorías objetivas o racionalistas, o sea, teorías que fundan la ley moral en ideas de la razón, Kant se refiere a dos tipos de estas teorías. El primer tipo, atribuido a los estoicos y Wolff, funda la ley y la obligación morales en la idea de perfección interna, mientras que el segundo, atribuido a Crusius, las funda en la voluntad de 'Dios. Kant rechaza todas esas teorías. Kant no afirma que carezcan de significación moral ni que ninguna de ellas tenga nada que aportar a la ética. Pero sostiene que ninguna de ellas es capaz de dar

los principios supremos de la moralidad y la obligación. Por ejemplo, a la tesis de que la norma de la moralidad es la voluntad de Dios se puede aún responder con la pregunta de por qué hemos de obedecer a Dios. No dice Kant que no haya que obedecer a la voluntad divina manifiesta, sino que, antes de eso, hay que empezar por reconocer como deber la obediencia a Dios. Por lo tanto, antes de obedecer a Dios tenemos que legislar como seres racionales. La autonomía de la voluntad moral es, consiguientemente, el principio supremo de la moralidad.

Está claro que el concepto de la autonomía de la voluntad moralmente legisladora no tiene sentido a menos que hagamos una distinción en el hombre, entre el hombre considerado puramente como ser racional, como voluntad •moral, y el hombre como criatura sometida también a deseos e inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los dictados de la razón. Y esto es lo que Kant presupone, naturalmente. La voluntad o razón práctica considerada como tal es la legisladora, y el hombre, considerado como sometido a una diversidad de deseos, impulsos e inclinaciones, debe obedecer.

No hay duda de que Kant estaba en alguna medida influido por Rousseau en su teoría de la autonomía de la voluntad. Como hemos visto, Rousseau distinguía entre la "voluntad general", siempre justa y fuente real de las leyes morales, y la voluntad meramente privada, ya tomada particularmente, ya tomada junto con otras voluntades privadas en la "voluntad de todos". Y Kant utiliza esas ideas en el contexto de su filosofía. No es imprudente suponer que la posición central dada por Kant en su ética al concepto de buena voluntad refleja, en alguna medida al menos, la influencia del estudio de Rousseau.

8. El reino de los fines.

La concepción de los seres racionales como fines en sí mismos, unida a la idea de la voluntad racional o razón práctica como legisladora moral, nos lleva al concepto del reino de los fines (*ein Reich der Zwecke*). "Entiendo por reino la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes"[508]. Y como tales leyes tienen en cuenta las relaciones que se establecen entre aquellos seres como medios y fines, según la expresión de Kant, es razonable llamar al conjunto reino de los fines. Un ser racional puede pertenecer a ese reino de dos modos. Le pertenece como *miembro* si, aun dando él mismo leyes, está también sometido a ellas. Y le pertenece como soberano o cabeza suprema (*Oberhaupt*) si al legislar no está sometido a la voluntad de nadie. Tal vez se deba interpretar este paso de Kant en el sentido de que

todo ser racional es a la vez miembro y soberano, pues ningún ser racional está sometido a la voluntad de otro en tanto que legisla. Pero también es posible, y tal vez más probable, que *Oberhaupt* haya de entenderse como referente a Dios. Pues Kant dice luego que un ser racional no puede ocupar el lugar de jefe supremo más que si es “un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad”[509].

Este reino de los fines ha de entenderse según una analogía con el reino de la naturaleza; las leyes auto-impuestas del primero son análogas a las leyes causales del último. Y, como observa Kant, es “sólo un ideal”[510]. Pero al mismo tiempo es una posibilidad. “Sería efectivamente realizado por máximas conformes con la ley prescrita por el imperativo categórico para todos los seres racionales, si esas máximas fueran seguidas universalmente[511]. Y los seres racionales deberían obrar como si mediante sus máximas fueran miembros legisladores de un reino de los fines. (Aquí tenemos, pues, otra variante del imperativo categórico.) Podemos decir que el ideal del desarrollo histórico es la instauración real del reino de los fines.

9. La libertad como condición de la posibilidad de un imperativo categórico.

El imperativo categórico dice que todos los seres racionales (todos los seres racionales sometibles a algún imperativo) deben obrar de cierto modo. Deben obrar sólo según aquellas máximas que ellos puedan al mismo tiempo querer, sin contradicción, como leyes universales. El imperativo formula, pues, una obligación. Pero en opinión de Kant es una proposición sintética *a priori*. Por una parte, la obligación no se puede obtener por mero análisis del concepto de voluntad racional. Y el imperativo categórico no es, por lo tanto, una proposición analítica. Por otra parte, el predicado tiene que estar necesariamente relacionado con el sujeto, pues, a diferencia de los hipotéticos, el imperativo categórico es incondicionado y vincula u obliga necesariamente a la voluntad a obrar de un modo determinado. Es, en efecto, una proposición *práctica* sintética *a priori*. Esto significa que no amplía nuestro conocimiento teorético de los objetos, como lo hacen las proposiciones sintéticas *a priori* que consideramos al discutir la primera *Crítica*. Se orienta a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no a nuestro conocimiento de la realidad empírica. Mas a pesar de ello es una proposición a la vez *a priori* —

independiente de todos los deseos e inclinaciones— y sintética. Por eso se plantea la cuestión de cómo es posible esta proposición práctica sintética *a priori*.

Aquí tenemos una cuestión parecida a la propuesta en la primera *Crítica* y en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Pero con una diferencia. Como vimos, no hace falta preguntar si son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática y de la física una vez admitido que esas ciencias contienen proposiciones de esa clase. Pues el desarrollo mismo de dichas ciencias muestra la posibilidad de tales proposiciones. La única pregunta pertinente es *cómo* son posibles. Pero en el caso de la proposición práctica o moral sintética *a priori* hemos de empezar, según Kant, por dejar en claro su posibilidad.

Me parece que el planteamiento kantiano del problema puede confundir bastante. No siempre es fácil ver con precisión qué problema está formulando Kant, pues lo formula de modos distintos y tales que la equivalencia de sus significaciones no es evidente sin más. Admitamos, sin embargo, que el problema consiste en buscar una justificación de la posibilidad de una proposición práctica sintética *a priori*. En su terminología, eso significa preguntarse por el ‘‘tercer término” que une el predicado con el sujeto o, acaso más precisamente, que posibilita una conexión necesaria entre el predicado y el sujeto. Pues si el predicado no se puede obtener del sujeto por mero análisis, entonces tiene que haber un tercer término que los una.

Este “tercer término” no puede ser ninguna cosa del mundo sensible. No podemos establecer la posibilidad de un imperativo categórico por referencia a ningún elemento de la serie causal de los fenómenos. La necesidad física nos daría heteronomía, mientras que estamos precisamente buscando lo que posibilita el principio de la autonomía. Kant lo halla en la idea de libertad. Kant busca la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la acción por mor del deber, de acuerdo con un imperativo categórico; y halla esa condición necesaria en la idea de libertad.

Podemos decir breve y simplemente que Kant halla “en la libertad” la condición de la posibilidad de un imperativo categórico. Pero en su opinión no se puede *demostrar* la existencia de la libertad. Por lo tanto, será probablemente más exacto decir que la condición de la posibilidad de un imperativo categórico ha de encontrarse “en la idea de la libertad”. Con esto no se quiere decir que la idea de la libertad sea una mera ficción en sentido corriente. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la libertad es una posibilidad negativa, en el sentido de que la idea de la libertad no contiene ninguna contradicción lógica. Y, en segundo lugar, no podemos obrar moralmente, por mor del deber, más que bajo la idea de libertad. La obligación, el “deber”, implica libertad, la libertad de obedecer o desobedecer a la ley. Ni podemos considerarnos como hacedores de leyes universales, como moralmente autónomos, más que bajo la idea de libertad. La razón práctica o la voluntad de un ser racional “ha de considerarse a sí misma libre, o sea, la voluntad de un ser así no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de la libertad”[512]. La idea de libertad

es, pues, *prácticamente* necesaria; es una condición necesaria de la moralidad. Por otra parte, la *Crítica de la razón pura* probó que la libertad no es lógicamente contradictoria, al mostrar que ha de pertenecer a la esfera de la realidad nouménica y que la existencia de una tal esfera no es lógicamente contradictoria. Y puesto que nuestro conocimiento teorético no penetra en esa esfera, la libertad no es susceptible de demostración teorética. Pero el supuesto de la libertad es una necesidad práctica para el agente moral, no una mera ficción arbitraria.

La necesidad práctica de la idea de libertad implica, pues, que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo del sentido, al mundo regido por la causalidad determinada, sino también al mundo inteligible o nouménico. El hombre se puede considerar a sí mismo desde dos puntos de vista. Como perteneciente al mundo de los sentidos se encuentra sometido a las leyes naturales (heteronomía). Como perteneciente al mundo inteligible se encuentra bajo leyes que se fundan exclusivamente en la razón. "Y así los imperativos categóricos son posibles porque la idea de libertad me convierte en miembro de un mundo inteligible, a consecuencia de lo cual, y suponiendo que yo no fuera más que eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes con la autonomía de la voluntad; pero puesto que al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, la realidad es que mis acciones *deben* ser así. Y este "deben" *categórico* implica una proposición sintética *a priori*..."[513]

El asunto se puede resumir del modo siguiente, utilizando palabras de Kant. "Por lo tanto, la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad; y también se puede discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el *uso práctico* de la razón, o sea, para la convicción de la *validez de este imperativo* y, por lo tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su *autonomía*, la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria"[514]. Al decir que ninguna razón humana puede discernir la posibilidad de la libertad Kant se refiere, desde luego, a la posibilidad positiva. No tenemos penetración intuitiva en la esfera de la realidad nouménica. No podemos *demostrar* la libertad ni, por lo tanto, podemos *demostrar* la posibilidad de un imperativo categórico. Pero podemos indicar la única condición con la cual es posible un imperativo categórico. Y la idea de esta condición es una necesidad práctica para el agente moral. Y en opinión de Kant esto es del todo suficiente para la moralidad, aunque la imposibilidad de demostrar la libertad indica, sin duda, las limitaciones del conocimiento teorético humano.

10. Los postulados de la razón práctica: la libertad, la idea kantiana del bien perfecto, la inmortalidad, Dios, la teoría general de los postulados.

Lo dicho acerca de la necesidad práctica de la idea de libertad nos lleva naturalmente a la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. Pues la libertad es uno de ellos. Los otros dos son la inmortalidad y Dios. De este modo se reintroducen como postulados de la razón en su uso práctico o moral las ideas que Kant había considerado temas principales de la metafísica, pero de las que había estimado que trascienden las limitaciones de la razón en su uso teorético. Y antes de considerar la teoría kantiana de los postulados en general puede ser útil estudiar brevemente cada uno de esos postulados en particular.

a) No queda mucho imprescindible que decir acerca de la libertad. Como hemos visto, la razón humana no puede dar una demostración teorética de que el ser racional sea libre. Pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible. Y la ley moral nos obliga a suponer la libertad, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos obliga a ello en la medida en que el concepto de libertad y el del principio supremo de la moralidad "están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente"[515]. A causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad.

Hemos de notar la dificultad de la posición en la que se sitúa Kant. Puesto que no hay facultad de intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica; todas las acciones que podemos observar, sean externas o internas, han de ser objetos de los sentidos externos e internos. Eso quiere decir que todas ellas son acciones dadas en el tiempo y sometidas a las leyes de la causalidad. Por lo tanto, no podemos establecer una distinción entre dos tipos de acciones experienciadas, diciendo que éstas son libres y aquéllas determinadas. Si admitimos, pues, que el hombre, como ser racional, es libre, nos vemos también obligados a sostener que unas mismas acciones pueden ser determinadas y libres.

Desde luego que Kant percibe claramente la dificultad. Si deseamos salvar la libertad, observa, "no nos queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la ley de la *necesidad natural*, a la *mera apariencia*, y atribuir al mismo tiempo libertad precisamente *a ese mismo ser en cuanto cosa-en-sí*"[516]. Y entonces se pregunta: "¿Cómo es posible llamar completamente libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a una inevitable necesidad natural?"[517] Da una respuesta a base de las condiciones temporales. En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones del tiempo, sus acciones forman parte del sistema mecánico de la naturaleza y están determinadas por

causas antecedentes. “Pero ese mismo sujeto, que por otro lado es consciente de sí mismo como cosa-en-sí, considera su existencia también *en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo* y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón”[518]. Ser determinable sólo por leyes auto-impuestas es ser libre.

En la opinión de Kant el testimonio de la conciencia apoya esta tesis. Cuando contemplo como pasados actos míos que fueron contrarios a la ley moral tiendo a atribuirlos a factores causales que me disculpen. Pero queda en pie el sentimiento de culpa; y la razón de eso es que cuando se trata de la ley moral, de la ley de mi existencia suprasensible y supratemporal, la razón no reconoce diferencias de tiempo. Reconoce simplemente que la razón es mía, sin referencia al tiempo de su realización.

A pesar de todo es difícil la tesis de que el hombre es nouménicamente libre y empíricamente determinado respecto de las mismas acciones. Pero con toda su dureza es una tesis que Kant, dadas sus premisas, no puede obviar.

b) Antes de enfrentarnos directamente con el segundo postulado de la razón práctica, la inmortalidad, hace falta decir algo acerca de la concepción kantiana del *summum bonum*, del bien sumo. Pues sin conocer algo lo que Kant piensa de este tema es imposible seguir su doctrina de los postulados segundo y tercero (el tercero es Dios).

La razón busca una totalidad incondicionada también en su función práctica. Y eso significa que busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón práctica o voluntad, objeto al cual se da el nombre de *summum bonum*. Pero este término es ambiguo. Puede significar el bien supremo o más alto en el sentido del bien que no es condicionado. Y puede significar el bien perfecto en el sentido de un todo que no es a su vez parte de otro todo mayor. La virtud es el bien supremo e incondicionado. Pero de eso no se sigue que sea el bien perfecto en el sentido de objeto total de los deseos de un ser racional. Y en concreto la felicidad tiene que incluirse en el concepto de bien perfecto. Así, pues, si por *summum bonum* entendemos el bien perfecto, éste ha de incluir virtud y felicidad.

Es muy importante entender la opinión de Kant acerca de la relación entre esos dos elementos del bien perfecto. La conexión entre ellos no es lógica. Si fuera lógica o analítica, como dice Kant, el esfuerzo por ser virtuoso, por hacer que la voluntad propia concuerde perfectamente con la ley moral, sería lo mismo que la búsqueda racional de la felicidad. Y Kant no puede contradecirse con su convicción, constantemente repetida, de que la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. Por lo tanto, la conexión entre los dos elementos del bien perfecto es sintética, en el sentido de que la virtud produce felicidad como la causa produce el efecto. El *summum bonum* “significa el bien íntegro, el bien perfecto en el cual, empero, la virtud, como condición, es siempre el bien supremo, porque no tiene a su vez condición alguna; mientras que la felicidad, aunque sin duda agradable para el que la posee, no es absolutamente buena por sí misma, ni en todo respecto, sino que

siempre presupone como condición el comportamiento moralmente bueno”[519].

Así, pues, no se puede descubrir por análisis la verdad de la proposición de que la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos del bien perfecto. El hombre que busca la felicidad no puede descubrir mediante el análisis de esa idea que es un hombre virtuoso. Ni el hombre virtuoso, pese a lo que han dicho los estoicos, puede descubrir que es feliz por el mero análisis de la idea de ser virtuoso. Las dos ideas son distintas. Pero al mismo tiempo la proposición, aunque sintética, es *a priori*. La conexión entre la virtud y la felicidad es prácticamente necesaria, en el sentido de que reconocemos que la virtud debe producir felicidad. No podemos decir, desde luego, que el deseo de felicidad sea el motivo de la búsqueda de la virtud. Pues decir eso sería contradictorio con la idea de obrar por mor del deber, y sustituiría la autonomía de la voluntad por su heteronomía. Pero hemos de reconocer la virtud como causa eficiente de la felicidad. Pues la ley moral nos ordena, según Kant, promover el *summum bonum* en el cual la virtud y la felicidad se relacionan como la condición a lo condicionado, la causa al efecto.

Mas ¿cómo es posible sostener que la virtud produce necesariamente felicidad? La evidencia empírica no parece apoyar una afirmación así. Aunque a veces ocurra que la virtud y la felicidad se manifiestan juntas, el hecho es del todo contingente. Así parece que se nos imponga una antinomia. Por un lado, la razón práctica exige una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad. Por otro lado, la evidencia empírica muestra que no hay tal conexión necesaria.

La solución kantiana de esa dificultad consiste en mostrar que la afirmación de que la virtud produce necesariamente felicidad es falsa sólo condicionalmente. O sea, que es falsa sólo con la condición de que consideremos que la única existencia que puede tener un ser racional es la existencia en este mundo, y aquella afirmación, por lo tanto, en el sentido de que la virtud ejerce en este mundo una causalidad productiva de felicidad. El enunciado de que la búsqueda de felicidad produce virtud sería *absolutamente* falso; pero el enunciado de que la virtud produce felicidad es falso no absolutamente, sino sólo condicionalmente. Puede, pues, ser verdadero si está justificado el pensar que uno existe no sólo como objeto físico en este mundo sensible, sino también como nóumeno en un mundo inteligible y suprasensible. Y la ley moral, inseparablemente unida con la idea de libertad, exige que se crea eso. Hemos, pues, de admitir que la realización del *summum bonum* es posible, y que el primer elemento, la virtud, que es el bien supremo o más alto, produce el segundo elemento, la felicidad, si no inmediatamente, sí al menos mediatamente (a través de la mediación de Dios).

c) La concepción de la existencia en otro mundo ha quedado ya aludida en lo que se acaba de decir. Pero Kant se plantea explícitamente el problema del postulado de la inmortalidad por medio de una consideración del primer elemento del bien perfecto, la virtud.

La ley moral nos manda promover el *summum bonum*, el cual es objeto necesario

de la voluntad racional. Esto no quiere decir que la ley moral nos ordene buscar la virtud porque ésta causa la felicidad. Ocurre simplemente que la razón práctica nos ordena buscar la virtud, la cual causa la felicidad. Ahora bien: la virtud a la que se nos ordena aspirar es según Kant la concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la ley moral. Pero esta concordancia completa con la ley moral es la santidad, "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia"[520]. Por lo tanto, si la virtud perfecta es ordenada por la razón en su uso práctico y, al mismo tiempo, no es alcanzable por ningún ser humano en ningún momento, entonces el elemento primero del bien perfecto se tiene que realizar en la forma de un progreso indefinido, infinito, hacia el ideal. "Pero este progreso infinito no es posible más que sobre la base del supuesto de una duración infinita de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional, y esto se llama inmortalidad del alma"[521]. Puesto que la consecución del primer elemento del *summum bonum* cuya obtención es mandamiento de la ley moral sólo es posible suponiendo que el alma es inmortal, la inmortalidad del alma se presenta como postulado de la razón pura práctica. No es demostrable por la razón en su uso teorético, el cual sólo puede mostrar que la inmortalidad no es lógicamente imposible. Mas puesto que la idea de inmortalidad está inseparablemente conectada con la ley moral, hay que postular la inmortalidad. Negar esto es, a la larga, negar la ley moral misma.

Se han suscitado objeciones muy varias contra la doctrina kantiana del segundo postulado. Se ha dicho, por ejemplo, que es una doctrina autocontradictoria. Pues, por una parte, la consecución de la virtud tiene que ser posible, ya que es ordenada por la razón práctica; por lo tanto, si no se puede alcanzar en esta vida, tiene que haber otra vida en la que se pueda lograr. Pero, por otra parte, la virtud no es alcanzable nunca, ni en esta vida ni en ninguna otra. No hay más que un proceso infinito hacia un ideal inalcanzable. Parece, pues, que la ley moral ordene lo imposible. También se ha objetado que no podemos considerar la consecución de la santidad como un mandamiento de la ley moral. Pero, cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones, el hecho es que Kant ha dado mucha importancia a esa idea de la ley moral que ordena la santidad como meta ideal. En su opinión, la negación de esa orden implica una degradación de la ley moral, un rebajamiento de los criterios con el fin de adecuarlos a la debilidad de la naturaleza humana.

d) La misma ley moral que nos mueve a postular la inmortalidad como condición de la obediencia al mandamiento que nos impone buscar la santidad nos mueve también a postular la existencia de Dios como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad.

Kant describe la felicidad como "el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia *todo procede según su deseo y su voluntad*"[522]. La felicidad depende, pues, de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y la voluntad del hombre. Pero el ser racional que está en el mundo no es autor del

mundo, ni puede gobernar la naturaleza de tal modo que se establezca de hecho una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, con la última proporcionada a la primera. Por lo tanto, si hay una conexión sintética *a priori* entre la virtud y la felicidad, en el sentido de que la felicidad haya de seguir a la virtud y ser proporcionada a ella como a su condición, hemos de postular "la existencia de una causa del todo de la naturaleza, que sea distinta de la naturaleza y contenga el fundamento de esa conexión, a saber, de la armonía exacta de la felicidad con la moralidad"[523].

Dicho ser tiene que ser concebido como capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad según la concepción del derecho. La felicidad debe proporcionarse a la moralidad según el grado en el cual los seres racionales finitos hagan de la ley moral el principio determinante de su volición. Pero un ser capaz de actuar según la concepción del derecho o la ley es un ser inteligente o racional, y su causalidad será su voluntad. Por lo tanto, el ser postulado como causa de la naturaleza ha de concebirse como activo por la inteligencia y la voluntad. Dicho de otro modo: ha de ser concebido como Dios. Además, hemos de concebir a Dios como omnisciente, puesto que Le vemos como conocedor de todos nuestros estados internos; y como omnipotente, puesto que se Le concibe como capaz de llevar a existencia un mundo en el cual la felicidad esté exactamente proporcionada a la virtud; y así sucesivamente por lo que hace a los demás atributos.

Kant nos recuerda que no está afirmando en este contexto lo que negó en la primera *Crítica*, a saber, que la razón especulativa pueda demostrar la existencia y los atributos de Dios. La admisión de la existencia de Dios es, desde luego, una admisión por la razón; pero esta admisión es un acto de fe. Podemos decir que es una fe práctica, puesto que va vinculada con el deber. Tenemos el deber de promover el *summum bonum*. Por lo tanto, podemos postular su posibilidad. Pero no podemos concebir realmente la posibilidad de que se realice el bien perfecto sino suponiendo que existe Dios. Por lo tanto, aunque la ley moral no nos impone directamente la fe en Dios, se encuentra en la base de esta fe.

e) Como observa Kant, los tres postulados tienen en común el hecho de que "proceden todos ellos del principio de la moralidad, el cual no es un postulado, sino una ley"[524]. Mas se presenta el problema de si se puede decir que esos postulados amplíen nuestro conocimiento. Kant contesta: "Ciertamente, pero *sólo desde un punto de vista práctico*"[525]. El enunciado habitual de su concepción es que los postulados aumentan nuestro conocimiento no desde el punto de vista teorético, sino exclusivamente desde el punto de vista práctico. Con todo, no está en modo alguno claro qué quiere decir eso. Si Kant quiere decir sólo que es prácticamente útil, en el sentido de moralmente beneficioso, el obrar como si fuéramos libres, como si tuviéramos alma inmortal y como si hubiera Dios, su concepción no ofrecería grandes dificultades, independientemente de que nos convenciera o no, desde el punto de vista intelectual. Pero en realidad Kant parece haber pensado algo mucho más

complejo que eso.

Pues nos dice, en efecto, que ni el alma libre e inmortal ni Dios están dados como objetos de la intuición y que “no hay, por tanto, ampliación del conocimiento de *objetos suprasensibles dados*”[526]. Lo cual no parece ser más que una tautología. Pues si Dios y el alma no son objetos dados, está claro que no podemos conocerlos como objetos dados. Mas luego Kant nos dice también que, aunque Dios y el alma libre e inmortal no son dados como objetos de ninguna intuición intelectual, sin embargo, el conocimiento que la razón teorética tiene de lo suprasensible queda aumentado en el sentido de que se ve obligada a admitir “que hay tales objetos”[527]. Además, dada la seguridad que la razón práctica tiene de la existencia de Dios y del alma, la razón teorética puede pensar esas realidades suprasensibles por medio de las categorías; y éstas, así aplicadas, “no son vacías, sino que tienen significación”[528]. Sin duda insiste Kant en que las categorías no se pueden utilizar para concebir de modo determinado lo suprasensible “más que en la medida en que lo suprasensible se define por predicados necesariamente conexos con la finalidad práctica pura dada *a priori* y con la posibilidad de ésta”.[529] Pero queda el hecho de que por medio de la ayuda suministrada por la razón práctica, ideas que para la razón especulativa eran sólo reguladoras toman una forma determinada como modos de pensar las realidades suprasensibles, aunque esas realidades no sean dadas como objetos de la intuición, sino afirmadas a causa de su relación con la ley moral.

Por eso me parece posible sostener que Kant está sustituyendo por un tipo nuevo de metafísica la metafísica que rechazó en la *Crítica de la razón pura*. En el caso de las ideas del yo trascendental y de Dios, la razón especulativa puede darles cuerpo, por así decirlo, gracias a la razón práctica. Y esto es posible porque la razón práctica tiene una posición de predominio cuando cooperan las dos.[530] “Si la razón práctica no pudiera suponer y pensar como dado más que lo que la *razón especulativa* le puede ofrecer por sí misma, entonces sería ésta la que predominaría. Pero si admitimos que la razón práctica tiene principios *a priori* propios suyos que implican necesariamente ciertas tesis teoréticas, aunque al mismo tiempo están sustraídos a toda visión posible de la razón especulativa (a la cual, empero, no han de contradecir), entonces se plantea el problema de cuál es el interés superior (no cuál tiene que ceder, pues no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto)...”[531] “Todo esto significa que la cuestión consiste en saber si ha de prevalecer el interés de la razón especulativa, rechazando resueltamente todo lo que proceda de fuente distinta de sí misma, o el interés de la razón práctica, de tal modo que la razón especulativa recoja las proposiciones que le ofrece la razón práctica e intente “combinarlas con sus propios conceptos”.[532] En opinión de Kant ha de prevalecer el interés de la razón práctica. Cierto que eso no se puede mantener si la razón práctica se considera en dependencia de inclinaciones y deseos sensibles. Pues en este caso la razón especulativa tendría que recoger toda clase de fantasías arbitrarias. (Kant

menciona la idea mahometana del Paraíso.) Dicho de otro modo, Kant no se propone animar al simple pensamiento desiderativo. Pero si la razón práctica se entiende como la misma razón pura en su capacidad práctica, o sea, en cuanto juzga según principios *a priori*, y si se comprueba que hay ciertas tesis o posiciones teoréticas inseparablemente vinculadas con el ejercicio de la razón pura en su uso práctico, entonces la razón pura en su uso teorético ha de aceptar esas posiciones y ha de intentar pensarlas coherentemente. Si no aceptamos esa primacía de la razón práctica, tendremos que admitir un conflicto dentro de la razón misma, pues la razón pura práctica y la razón pura especulativa son fundamentalmente una sola y la misma razón.

También el hecho de que admita diferencias de grado en el conocimiento práctico me parece indicar claramente que Kant está construyendo una nueva metafísica basada en la conciencia moral. La idea de libertad está tan unida con los conceptos de ley y deber morales que no podemos admitir la obligación y negar la libertad. “Debo” implica "puedo” (es decir, puedo obedecer o desobedecer). Pero no podemos decir que la concepción del *summum bonum* o bien perfecto implique la existencia de Dios igual que la obligación implica libertad. La razón no puede decidir con certeza absoluta si la proporcionalización de la felicidad a la virtud implica la existencia de Dios. Esto es: la razón no puede negar absolutamente la posibilidad de que la acción de las leyes naturales, sin la suposición de un Creador sabio y bueno, produzca una situación en la que se realice esa proporcionalidad. Hay, pues, un espacio para la decisión, para la fe práctica, que descansa en un acto de la voluntad. No podemos demostrar la libertad, la cual es por tanto y en cierto sentido un objeto de fe. Pero queda el hecho de que no podemos aceptar la existencia de la ley moral y negar la libertad, mientras que es, en cambio, posible aceptar la existencia de la ley moral y quedar en duda respecto de la existencia de Dios, aunque la fe en ésta sea más concorde con las exigencias de la razón.

Por todo eso sería erróneo decir que Kant rechaza lisa y llanamente la metafísica. Es verdad que rechaza la metafísica dogmática en cuanto construcción *a priori* basada en principios teoréticos *a priori*, o en cuanto prolongación o extensión de la explicación científica de los fenómenos. Pero aunque no llame “metafísica” a la teoría general de los postulados, ésta lo es en realidad: es una metafísica basada en la conciencia moral de la ley y la obligación. No nos procura ninguna intuición de la realidad suprasensible, y sus argumentos están condicionados por la validez de la conciencia moral y el análisis kantiano de la experiencia moral. Pero hay, de todos modos, posiciones razonadas por lo que hace a la realidad suprasensible. Y por eso es perfectamente lícito hablar de una “metafísica” kantiana.

11. Ideas de Kant acerca de la religión.

Hemos visto que, según Kant, la moralidad no presupone la religión. O sea, el hombre no necesita la idea de Dios para ser capaz de reconocer su deber, y el motivo último de la acción moral es el deber por el deber mismo, no la obediencia a los mandamientos divinos. Pero, por otra parte, la moralidad conduce a la religión. "A través de la idea del ser supremo como objeto y fin último de la razón pura práctica, la ley moral conduce a la religión, esto es, al reconocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, *no como sanciones, como órdenes arbitrarias de una voluntad ajena, contingentes en sí mismas*, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre en sí misma, pero que, de todos modos, se han de entender como mandamientos del Ser supremo porque sólo de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y, al mismo tiempo, omnipotente, y, por lo tanto, sólo por la armonía con esa voluntad, podemos esperar alcanzar el bien supremo que la ley moral nos impone el deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo."[533] La ley moral nos ordena hacernos dignos de la felicidad, no que seamos o nos hagamos felices. Pero como la virtud produce felicidad y como esta realización del *summum bonum* no se puede conseguir sino por acción divina, podemos esperar la felicidad por medio de la acción divina, de un Dios cuya voluntad, como voluntad santa, desea que Sus criaturas sean dignas de la felicidad, mientras que, en cuanto voluntad omnipotente, puede facilitarles esa felicidad. "*La esperanza* de la felicidad empieza con la religión".[534]

Este punto de vista vuelve a presentarse en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El prólogo a la primera edición de esta obra empieza del modo siguiente: "La moralidad, en cuanto fundada en el concepto del hombre como ser libre, pero que al mismo tiempo se somete por su razón a leyes absolutas, no necesita la idea de otro ser situado por encima del hombre para que éste reconozca su deber, ni necesita ningún motivo más que la ley misma para que el hombre cumpla con dicho deber".[535] Pero, por otra parte, la cuestión del resultado final de la acción moral y de la armonización posible de los órdenes moral y natural no puede ser cosa indiferente para la razón humana. Y a la larga "la moralidad conduce inevitablemente a la religión",[536] pues sólo por la mediación divina se puede tener aquella armonización.

La religión verdadera consiste según Kant en "que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el legislador universal al que se debe reverencia".[537] Mas ¿qué quiere decir reverenciar a Dios? Quiere decir obedecer a la ley moral, obrar por el deber mismo. Dicho de otro modo: Kant daba escaso valor a las prácticas religiosas, en cuanto expresiones de la adoración y la oración, e igual a las privadas que a las públicas. Esta actitud se resume en las palabras siguientes, a menudo citadas: "Todo lo que el hombre se considera capaz de hacer para complacer a Dios, como no sea una vida moral, es mera ilusión religiosa y espúrea adoración de Dios".

[538]

Como es natural, esa indiferencia respecto de las prácticas religiosas en el sentido ordinario de la palabra va junta con la indiferencia respecto de las variedades dogmáticas de la religión. Pero se trata de las variedades en cuanto tales. Pues, de acuerdo con su sustancia, unos credos serán eliminados por incompatibles con la verdadera moralidad, mientras que otros serán inaceptables para la razón pura. Pero Kant rechaza, en todo caso, la idea de una revelación única de las verdades religiosas, y aún más la idea de una Iglesia autoritaria que afirme poder custodiar e interpretar la revelación. No digo que rechazara simplemente la idea de una Iglesia Cristiana visible, con una fe basada en las Escrituras, pues explícitamente no lo hizo. Pero la Iglesia visible no es para él más que una aproximación al ideal de la Iglesia invisible universal, la cual es, o sería, la unión espiritual de todos los hombres en la virtud y el servicio moral a Dios.

No me propongo discutir el tratamiento kantiano de los diversos dogmas cristianos.[539] Pero acaso valga la pena observar que Kant muestra una marcada tendencia a eliminar, por así decirlo, las asociaciones históricas que acarrean ciertos dogmas, y a descubrir para éstos significaciones que encajen bien con su propia filosofía. Así, por ejemplo, no niega el pecado original, sino que, por el contrario, lo afirma contra los que imaginan que el hombre es naturalmente perfecto. Pero las ideas de una Caída histórica y de un pecado heredado se sustituyen por la noción de una propensión básica del hombre a obrar por mero egoísmo y sin consideración de las leyes morales universales, propensión que es un hecho empírico del que no podemos dar una explicación suficiente, aunque la Biblia la da en lenguaje imaginativo. De este modo afirma Kant el dogma, en el sentido de que lo admite verbalmente, mientras que al mismo tiempo lo interpreta por vía racionalista, de tal modo que puede rechazar, por un lado, la doctrina protestante extrema de la depravación de la naturaleza humana y, por otra parte, las teorías optimistas de la perfección natural del hombre. Esta tendencia a conservar los dogmas cristianos dándoles una interpretación racionalista se manifestará mucho más evidentemente en Hegel. Pero este último, con su razonada distinción entre los modos de pensar característicos de la religión y de la filosofía, produjo una filosofía de la religión mucho más profunda que la de Kant.

Por lo tanto, podemos decir que la interpretación kantiana de la religión era de carácter moralista y racionalista. Pero, aunque esa afirmación esté justificada, puede inducir a error. Pues puede sugerir que el contenido de la verdadera religión, tal como lo entiende Kant, no cuenta entre sus elementos lo que podemos llamar piedad ante Dios. Y esto no es verdad. Es verdad que Kant muestra muy poca simpatía por la mística: pero ya hemos visto que para él la religión significa la comprensión de nuestros deberes como mandamientos divinos (en el sentido, al menos, de que el cumplimiento de ellos armoniza con la finalidad querida por la santa voluntad de Dios como fin último de la creación). Y en el *Opus postumum* aparece la concepción

de la conciencia del deber como conciencia de la presencia divina. Es imposible, desde luego, saber cómo habría desarrollado y sistematizado Kant las varias ideas contenidas en las notas que componen este volumen postumo. Pero parece que aunque conservaba intacta la idea de que la ley moral es la única vía válida de acceso a la fe en Dios, Kant estaba acentuando la noción de inmanencia de Dios y la concepción de que nuestra percepción de la libertad y de la obligación moral es percepción de la presencia divina.

12. Observaciones finales.

No me parece posible negar que hay una cierta grandeza en la teoría ética de Kant. Su exaltación radical, sin compromisos, del deber, y su insistencia en el valor de la personalidad humana son rasgos que sin duda merecen respeto. Además, una gran parte de lo que Kant dice encuentra eco genuino en la conciencia moral. Así, por ejemplo, y pese a todas las diferencias en las concretas convicciones morales, es rasgo común de toda conciencia moral la convicción de que los problemas se producen cuando las consecuencias no tienen, en algún sentido al menos, significación directa, y la ley moral tiene que ser obedecida cualesquiera sean sus consecuencias. Todo el que tiene una convicción moral siente, por usar un lenguaje popular, que hay que trazar una línea de separación, aunque no todos se puedan poner de acuerdo respecto del lugar adecuado para trazarla. La máxima *fiat iustitia, ruat coelum*[540] se puede entender muy fácilmente como expresiva de la visión moral del hombre corriente. Y Kant ha llamado acertadamente la atención acerca del carácter universal de la ley moral. El hecho de que sociedades e individuos diferentes tengan ideas morales algo diversas no altera el otro hecho de que el juicio moral como tal pretende siempre validez universal. Cuando digo que debo hacer tal o cual cosa afirmo al menos implícitamente que cualquier otra persona puesta en la misma situación tendría que obrar del mismo modo, pues lo que digo es que lo justo es hacerlo. Hasta el que adopta una teoría "emocional" de la ética tiene que explicar esa pretensión de universalidad del juicio moral. La afirmación de que debo realizar la acción X es obviamente, en éste y en otros respectos, de tipo diferente del del enunciado de que me gustan las aceitunas, y así hay que reconocerlo aunque se entienda el primero como expresión de una emoción o de una actitud, y no como la aplicación de un principio supremo de la razón.[541]

Pero, por otra parte y aunque refleja en cierta medida la conciencia moral, la

teoría ética de Kant está expuesta a objeciones serias. Es fácil entender por qué Hegel y otros han criticado la explicación kantiana del principio supremo de la moralidad basándose en su formalismo, en su carácter formal. Es verdad que, desde cierto punto de vista, las objeciones opuestas a la teoría ética de Kant en razón de su formalismo y su "vaciedad" carecen de sentido. Pues en la ética pura, distinguida de la aplicada, Kant quería precisamente hallar el elemento "formal" del juicio moral, prescindiendo de la "materia" empíricamente dada. ¿Y qué iba a ser el elemento formal sino un elemento formal? Además: ¿qué valor tiene el reproche de formalismo, dado que el imperativo categórico, aunque aplicable al material empíricamente dado, no ha sido nunca propuesto por Kant como premisa de la deducción de concretas reglas de conducta mediante el mero análisis deductivo? El imperativo categórico ha de servir como criterio o piedra de toque de la moralidad de nuestros principios subjetivos de volición, no como premisa de una deducción analítica que llevara hasta un concreto código moral. Pero lo que pasa es que entonces se plantea la cuestión de si el principio kantiano de la moralidad puede realmente servir de criterio o piedra de toque. Ya antes hemos observado la dificultad innegable a la hora de intentar entender con precisión de qué se está hablando cuando se dice que un agente racional "es capaz de" o "no es capaz de", "puede" o "no puede" querer que sus máximas se conviertan en ley universal. Y puede perfectamente ocurrir que esa dificultad tenga que ver con la abstracción y la vaciedad del imperativo categórico.

Algunos filósofos se han opuesto al racionalismo de Kant, a su idea de que la ley moral se base en última instancia en la razón y de que sus principios supremos sean promulgados por ésta. Pero supongamos que Kant tenga razón en su opinión de que la ley moral es promulgada por la razón. Entonces se plantea el problema de si, como él pensaba, el concepto de deber posee primacía absoluta o bien es primero el concepto de bien, y el de deber le es subordinado. Y aparte de cualquier otra consideración, se puede sostener que la segunda tesis es más adecuada como marco interpretativo de la conciencia moral. Es verdad que toda teoría teleológica de la ética que tome la forma del utilitarismo, del de Bentham, por ejemplo, queda abierta a la objeción de que convierte el juicio específicamente moral en un juicio empírico no moral, lo que quiere decir que explica la moral por el procedimiento de anularía. Pero con eso no está dicho que lo mismo haya de ser verdad respecto de toda interpretación teleológica de la moral. Y no se puede decir que Kant haya resuelto definitivamente la cuestión por lo que hace a otras éticas teleológicas.

En cuanto a la filosofía kantiana de la religión, se encuentra manifiestamente, en varios de sus aspectos, bajo la influencia de la Ilustración. Así, por ejemplo, al interpretar la conciencia religiosa Kant da demasiado poca importancia a las religiones históricas, a la religión tal como efectivamente ha existido. Hegel intentaría más tarde poner remedio a este defecto. Pero, considerada en su conjunto, la filosofía kantiana de la religión es claramente un elemento de su intento general de reconciliar el mundo de la física newtoniana, el mundo de la realidad empírica regida por leyes

causales que excluyen la libertad, con el mundo de la conciencia moral, que es el mundo de la libertad. Por sí misma, la razón teorética sólo nos puede decir que no ve ninguna imposibilidad en el concepto de libertad ni en la idea de una realidad nouménica, supraempírica. El concepto de la ley moral, por su conexión indestructible con la idea de libertad, nos da la seguridad práctica de la existencia de esa realidad y de nuestra pertenencia a ella en cuanto seres racionales. Y la razón teorética, sobre la base de esa seguridad, puede intentar pensar la realidad nouménica en la medida en que la razón práctica legitima nuestra suposición al respecto. Pero, por lo que nosotros sabemos, sólo Dios es capaz de realizar la armonización última de los dos reinos. Por lo tanto, si el "interés" de la razón práctica ha de prevalecer, y si la ley moral exige, implícitamente al menos, esta armonización última, tenemos justificación suficiente para realizar un acto de fe en Dios, aunque la razón, en su función teorética, sea incapaz de demostrar que Dios existe.

Pero aunque estemos legitimados para atender a la religión y para esperar de Dios la creación de una situación en la cual la felicidad sea patrimonio de la virtud, es obvio que aquí y ahora no contamos más que con una yuxtaposición del reino de la necesidad natural y el reino de la libertad. En la medida en que la razón nos dice que no hay imposibilidad lógica en este último reino, podemos decir que los dos son lógicamente compatibles. Pero es difícil que esto satisfaga las exigencias de la reflexión filosófica. Pues, ante todo, la libertad se expresa en acciones que pertenecen al orden empírico, natural. Y el espíritu desea hallar alguna conexión entre los dos órdenes o reinos. Tal vez no sea capaz de hallar una conexión objetiva, en el sentido de que no pueda demostrar teoréticamente la existencia de una realidad nouménica, ni mostrar con precisión cómo se relacionan objetivamente la realidad empírica y la nouménica. Pero el espíritu busca al menos una conexión subjetiva, en el sentido de una justificación, para él mismo, de la transición del modo de pensar concorde con los principios de la naturaleza al modo de pensar concorde con los principios de la libertad.

Mas para dar con el tratamiento kantiano de este tema hemos de considerar la tercera crítica, la Crítica de la facultad de juzgar o, como se suele traducir abreviadamente, *Crítica del juicio*.

Capítulo XV
Estética y teleología.

1. La función mediadora del juicio.

Al final del anterior capítulo se aludió a la necesidad de algún principio de conexión, al menos en el terreno del espíritu, entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad. A esta necesidad se refiere Kant en la introducción a la *Crítica* del juicio.[542] Entre el dominio del concepto de naturaleza o realidad sensible y el dominio del concepto de libertad, o realidad suprasensible, hay un abismo de tal naturaleza que no es posible ninguna transición del primero al segundo por medio del uso teorético de la razón. Parece, pues, que hay dos mundos separados, ninguno de los cuales puede influir en el otro. Pero el mundo de la libertad ha de tener una influencia en el mundo de la naturaleza si es que los principios de la razón práctica han de realizarse en la acción. Por lo tanto, ha de ser posible pensar la naturaleza de tal modo que sea compatible, por lo menos, con la posibilidad de alcanzar en ella fines en armonía con las leyes de la libertad. Por lo tanto, tiene que haber algún fundamento o principio de unidad que "haga posible te transición del modo de pensar concorde con los principios del uno (el mundo) al modo de pensar concorde con los principios del otro".[543] Dicho de otro modo: buscamos un eslabón de enlace entre la filosofía teorética, llamada por Kant filosofía de la naturaleza, y la filosofía moral o práctica que se funda en el concepto de libertad. Y Kant encuentra ese eslabón de enlace en una *Crítica* del juicio que es "un medio para unir en un todo las dos partes de la filosofía".[544]

Para explicar por qué Kant apela ahora a un estudio del juicio para hallar el enlace que busca hay que empezar por aludir a su teoría de las potencias o facultades del espíritu. En una tabla que se encuentra al final de la *Crítica* del juicio [545] Kant distingue tres potencias o facultades del espíritu.[546] Son la facultad cognoscitiva en general, la facultad de sentir placer o disgusto y la facultad de desear. Esto sugiere en seguida la idea de que el sentimiento medie de alguna manera entre el conocimiento y el deseo. Luego distingue Kant tres facultades cognoscitivas, a saber, el entendimiento (Verstand), la facultad de juzgar o juicio (Urteilskraft) y la razón (Vernunft). Y esto también sugiere que el juicio media en algún sentido entre el entendimiento y la razón, y que tiene alguna relación con el sentimiento.

En la *Crítica de la razón pura* hemos estudiado las categorías y los principios *a priori* del entendimiento, los cuales ejercen una función "constitutiva" y posibilitan un conocimiento de objetos, de la naturaleza. También hemos considerado las ideas de la razón pura según su capacidad especulativa, con la que ejercen una función "regulativa", no constitutiva. Y en la *Crítica de la razón práctica* se ha mostrado que hay un principio *a priori* de la razón pura en su uso práctico, el cual rige por lo que hace a la facultad de desear (*in Ansehung des Begehrungsvermögens*).[547] No queda, pues, sino preguntarse si la facultad de juzgar, de la que Kant dice que es una facultad mediadora entre el entendimiento y la razón, posee sus propios principios *a priori*. Si así es, hemos de preguntarnos si esos principios tienen una función constitutiva o regulativa. Y en particular: ¿dan esos principios leyes *a priori* para el sentimiento, o sea, para la capacidad de sentir placer o disgusto? De ser así, tendríamos al final un esquema claro y denso. El entendimiento da leyes *a priori* a la realidad fenoménica, posibilitando así un conocimiento teorético de la naturaleza. La razón pura, en su uso práctico, legisla respecto del deseo. Y el juicio legisla para el sentimiento, el cual es, por así decirlo, un término medio entre el conocimiento y el deseo, igual que el juicio mismo media entre el entendimiento y la razón.

Por lo tanto, y utilizando la terminología técnica de la filosofía *Crítica*, es posible plantear el problema de tal modo que se ponga de relieve la analogía de los objetos de las tres *Crítica*s. ¿Tiene la facultad de juzgar su propio o sus propios principios *a priori*? Y si lo(s) tiene, ¿cuáles son sus funciones y su campo de aplicación? Por último, si la facultad de juzgar, por lo que hace a sus principios *a priori*, se relaciona con el sentimiento de un modo análogo a como el entendimiento se relaciona con el conocimiento y la razón (en su uso práctico) con el deseo, quedará claro que la *Crítica* del juicio es una parte necesaria de la filosofía *Crítica*, no un mero apéndice que puede añadirse o no.

Mas ¿qué entiende Kant por juicio en este contexto? "La facultad de juzgar en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo universal."[548] Pero hemos de distinguir entre juicio determinante y juicio reflexionante. "Dado lo universal (la regla, el principio, la ley) entonces la facultad de juzgar que subsume lo particular bajo lo universal es determinante, incluso cuando la facultad, en cuanto facultad trascendental de juzgar, da *a priori* las condiciones bajo las cuales únicamente lo particular se puede subsumir bajo lo universal. Pero si sólo está dado lo particular y para ello la facultad de juzgar ha de hallar lo universal, entonces el juicio es meramente reflexionante."[549] Al estudiar la *Crítica de la razón pura* vimos que hay según Kant categorías y principios *a priori* del entendimiento dados, en última instancia, con la estructura de esta facultad. Y el juicio se limita a subsumir particulares bajo esos "universales" como bajo algo dado *a priori*. Éste es un ejemplo de juicio determinante. Pero también hay, evidentemente, muchas leyes generales que no están dadas, sino que hay que descubrir. Así, por ejemplo, las leyes empíricas de la física no están dadas *a priori*. Tampoco están dadas *a posteriori*, en el sentido en que

lo están las entidades singulares. Sabemos *a priori*, por ejemplo, que todos los fenómenos son miembros de series causales; pero no conocemos *a priori* leyes causales particulares. Tampoco se nos dan *a posteriori* como objetos de la experiencia. Tenemos que descubrir las leyes empíricas generales bajo las cuales subsumir lo individual. Éste es el trabajo del juicio reflexionante, cuya función, por lo tanto, no es meramente subsuntiva, pues, como dice Kant, tiene que hallar lo universal bajo lo cual subsumir lo particular. Aquí hemos de estudiar el juicio reflexionante.

Desde nuestro punto de vista al menos, las leyes empíricas son contingentes. Pero el científico intenta constantemente subsumir leyes empíricas bajo otras leyes empíricas más generales. No se contenta nunca con dejar sus leyes, por así decirlo, unas al lado de otras, sino que intenta descubrir relaciones entre ellas. El científico aspira a construir un sistema de leyes interrelacionadas. Y eso quiere decir que en su investigación se deja guiar por el concepto de naturaleza como unidad inteligible. Los principios *a priori* de la ciencia se fundan en nuestro entendimiento. Pero "las leyes empíricas especiales... se tienen que considerar... como si (als ob) un entendimiento que no es el nuestro las hubiera predispuesto para nuestras facultades cognoscitivas, con objeto de posibilitar un sistema de experiencia según leyes especiales de la naturaleza".[550] Kant añade que con esto no declara que el científico haya de presuponer la existencia de Dios. Pero sí que el científico presupone una unidad de la naturaleza, como la que se tendría si la naturaleza fuera obra de un espíritu divino, si fuera un sistema inteligible adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. La idea de Dios se utiliza aquí en su función regulativa. Y en realidad lo que interesa a Kant dejar sentado es simplemente que toda investigación científica se guía por el supuesto, tácito al menos, de que la naturaleza es una unidad inteligible, esto es, inteligible para nuestras facultades cognoscitivas. En este principio se basa el juicio reflexionante. Es un principio *a priori*, en el sentido de que no está derivado de la experiencia, sino que es un presupuesto de toda investigación científica. Pero no es un principio *a priori* en el mismo sentido en que son *a priori* los principios considerados en la Analítica trascendental. O sea, no es una condición necesaria de la existencia de objetos de la experiencia, sino un principio heurístico necesario que nos guía en el estudio de los objetos de la experiencia.

El concepto de la naturaleza unificada por el fundamento común de sus leyes en una inteligencia o un espíritu sobrehumano que adapta el sistema a nuestras facultades cognoscitivas es el concepto de la finalidad de la naturaleza. "Mediante este concepto la naturaleza se representa como si una inteligencia contuviera el fundamento de la unidad de la multiplicidad de sus leyes empíricas. La finalidad de la naturaleza es, pues, un especial concepto *a priori* cuya fuente última está en la facultad del juicio reflexionante."[551] Y Kant sostiene que el principio de la finalidad de la naturaleza es un principio trascendental de la facultad o capacidad de juzgar. Es trascendental porque se refiere a objetos posibles del conocimiento empírico en

general y no se basa él mismo en observaciones empíricas. Según Kant, su carácter trascendental se pone de manifiesto al considerar las máximas de juicio que origina. Entre los ejemplos que da[552] se encuentran "la naturaleza procede por el camino más corto" (lex parsimoniae) y "la naturaleza no da saltos" (lex continui in natura). Esas máximas no son generalizaciones empíricas; son reglas o máximas *a priori* que nos guían en la investigación empírica de la naturaleza. Y descansan en el principio general *a priori* de la finalidad de la naturaleza, o sea, en la adaptación de ésta a nuestras facultades cognoscitivas respecto de la unidad última de sus leyes empíricas.

La validez de ese principio *a priori* del juicio es subjetiva, no objetiva. Dicho en el lenguaje de Kant, el principio no prescribe nada ni legisla para la naturaleza considerada en sí misma. No es un principio constitutivo, en el sentido de condición necesaria para que haya objetos. Y no implica la proposición de que haya finalidad (en sentido ontológico) en la naturaleza. No podemos deducir de él *a priori* que haya realmente causas finales que actúen en la naturaleza. El principio legisla para el juicio reflexionante, y le invita a considerar la naturaleza como si ésta fuera un todo finalístico adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. Y al decir que el principio es la posibilidad de la naturaleza entendemos que posibilita un conocimiento empírico de la naturaleza respecto de sus leyes empíricas, no que posibilite la naturaleza en el sentido en el cual lo hacen las categorías y los principios del entendimiento. Desde luego que el principio queda empíricamente verificado en un sentido real. Pero en si mismo es un principio *a priori*, no un resultado de la observación; y, como principio *a priori*, es una condición necesaria no de los objetos mismos, los cuales se consideran ya dados, sino del uso del juicio reflexionante en el estudio de esos objetos. Por lo tanto, Kant no está enunciando el dogma metafísico de que hay causas finales activas en la naturaleza. El filósofo afirma meramente que, por ser el juicio reflexionante lo que es, toda investigación empírica de la naturaleza implica desde el primer momento la consideración de la naturaleza como si ésta contuviera un sistema de leyes empíricas unificadas por el hecho de fundarse todas ellas en una inteligencia distinta de la nuestra, y que son adecuadas a nuestras facultades cognoscitivas.

Desde luego que no podemos considerar a la naturaleza de ese modo sin atribuirle finalidad. Kant se da perfectamente cuenta de ello. "Pero el que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, según la variedad y la heterogeneidad posibles al menos y que trascienden nuestra capacidad de comprensión, esté a pesar de ello adaptado a nuestra facultad cognoscitiva, eso, en cuanto se me alcanza, es un hecho contingente. Y el descubrimiento de este orden es una tarea del entendimiento, una tarea que se realiza teniendo en cuenta una finalidad necesaria del entendimiento, a saber, la unificación de los principios de la naturaleza. Y la facultad de juzgar tiene entonces que atribuir esa finalidad a la naturaleza, a causa de que el entendimiento no puede prescribir ley alguna a la naturaleza en este respecto."[553] Pero la atribución *a priori* de finalidad a la naturaleza no constituye un dogma *a priori* acerca de la naturaleza misma; es una atribución que se hace teniendo en cuenta nuestro

conocimiento. Dicho de otro modo: el principio *a priori* del juicio es, como ya se ha dicho, un principio heurístico. Si luego en nuestra investigación empírica hallamos que la naturaleza cumple con ese principio, el hecho, en lo que se nos alcanza, será un hecho puramente contingente. Mientras que la idea de que tiene que cumplir con él es un supuesto *a priori*, un principio heurístico del juicio.

Ahora bien, la finalidad de la naturaleza se puede representar de dos modos. En primer lugar, la finalidad de un objeto dado de la experiencia se puede representar como una concordancia de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva, pero sin referencia de la forma a algún concepto para determinar el conocimiento del objeto. La forma del objeto se considera como fundamento de un placer que viene de la representación del objeto. Y cuando juzgamos que la representación va necesariamente acompañada por este placer y que, consiguientemente, debe ser placentera para todos (y no sólo para el sujeto determinado que percibe aquí y ahora la forma del objeto), tenemos un juicio estético. El objeto se llama bello y la facultad de juzgar universalmente sobre la base del placer que acompaña a la representación se llama gusto.

En segundo lugar se puede representar la finalidad de un objeto dado de la experiencia como una "concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto de la cosa que precede a y contiene el fundamento de su forma”.[554] Dicho de otro modo: la cosa se representa respecto de su forma como cumplimiento de una finalidad de la naturaleza. Cuando juzgamos que así es, emitimos un juicio teleológico.

Así, pues, una Crítica del juicio ha de prestar atención al juicio estético y al juicio teleológico, distinguiendo cuidadosamente entre ellos. El primero es puramente subjetivo, no en el sentido de que el juicio no contenga pretensión de universalidad (pues la contiene), sino en el sentido de que es un juicio acerca de la concordancia de la forma de un objeto (objeto natural u obra de arte) con las facultades cognoscitivas sobre la base del sentimiento causado por la representación del objeto, y no por referencia a concepto alguno. Por eso dice Kant que la facultad de juzgar estéticamente es “un poder especial de juzgar las cosas de acuerdo con una regla, no según conceptos”.[555] En cambio, el juicio teleológico es objetivo en el sentido de que juzga que un objeto dado cumple un fin concebido de la naturaleza, y no que sea fundamento de determinados sentimientos del sujeto. Kant nos dice que la capacidad de formular tales juicios “no es ninguna facultad especial, sino, simplemente, el juicio reflexionante en general...”[556]

Por último, el concepto regulativo de la finalidad de la naturaleza sirve como nexo entre el dominio del concepto de la naturaleza y el dominio del concepto de la libertad. Porque aunque ese concepto no constituye la naturaleza en el sentido en que la constituyen las categorías y los principios del entendimiento, ni legisla teniendo en cuenta la acción, como lo hace el principio a priori de la razón pura práctica, sin embargo, nos capacita para pensar la naturaleza como algo no enteramente ajeno, por

decirlo así, a la realización de los fines. Las obras de arte son expresiones fenoménicas del reino nouménico del valor, y la belleza que la apreciación estética de esas obras nos permite ver en los objetos naturales nos capacita para contemplar la naturaleza misma como manifestación fenoménica de la misma realidad nouménica a la que Kant llama a veces “sustrato suprasensible”.[557] El concepto de finalidad de la naturaleza, que tiene su expresión en el juicio teleológico, nos permite concebir la posibilidad de una realización de fines en la naturaleza en armonía con las leyes de ésta.

Kant formula estas ideas también del modo siguiente. Un estudio de los principios *a priori* del entendimiento muestra que sólo conocemos la naturaleza como fenómeno. Pero al mismo tiempo implica que hay una realidad nouménica o "suprasensible”. El entendimiento la deja, sin embargo, completamente indeterminada. Como vimos al considerar los conceptos de fenómeno y noúmeno en conexión con la primera Crítica, el término noumenon se tiene que tomar en sentido negativo. El juicio, en razón de su principio a priori para juzgar la naturaleza, nos lleva a considerar que la realidad nouménica del “sustrato suprasensible”, tanto dentro cuanto fuera de nosotros, es determinable por medio de la facultad intelectual, pues representa la naturaleza como expresión fenoménica de la realidad nouménica. Y la razón, por su ley práctica *a priori*, determina la realidad nouménica mostrándonos cómo hemos de concebirla. “De este modo la facultad de juzgar posibilita la transición del dominio del concepto de naturaleza al del concepto de libertad.”[558]

Hemos dedicado esta sección a argumentaciones esbozadas por Kant en su introducción a la Crítica del juicio. El cuerpo principal de esta obra se divide en dos partes; la primera estudia el juicio estético y la segunda el juicio teleológico. El interés principal de la obra se encuentra, naturalmente, en esas dos partes. Pero en cuanto que se atiende al tratamiento detallado del juicio estético, por ejemplo, se tiene la tentación de considerarlo simplemente la teoría estética de Kant, o sea, de entenderlo aislado y por sí mismo, como una parte cerrada de su filosofía. Por eso me ha parecido conveniente detenerme algo para hablar de la línea general de pensamiento que, por retorcida que sea, sirve en cualquier caso para mostrar que la tercera Crítica era para Kant una parte integrante de su sistema y no una combinación de dos monografías dedicadas a temas en sí mismos interesantes, pero sin relación intrínseca con las dos primeras *Críticas*.

2.La analítica de lo bello.

Siguiendo la costumbre de los autores ingleses, Kant llama juicio de gusto (*das Geschmacksurteil*) al juicio que declara bella una cosa. La palabra “gusto” sugiere inmediatamente subjetividad, y ya hemos visto que en opinión de Kant el fundamento de este juicio es subjetivo. Kant piensa que la imaginación refiere la representación al sujeto mismo, al sentimiento de placer o disgusto. El fundamento de nuestro juicio de que una cosa es bella o fea es el modo en el cual nuestra facultad de sentimiento queda afectada por la representación del objeto. En lenguaje moderno podemos decir que para Kant el juicio de gusto es una proposición emocional que expresa sentimiento, no conocimiento conceptual. Como observa Kant, una cosa es el conocimiento conceptual de un edificio y otra la apreciación de su belleza.

Pero aunque el fundamento del juicio de gusto es subjetivo, lo que realmente decimos es sin duda algo acerca de la cosa, a saber, que ésta es bella. El fundamento del enunciado es el sentimiento; pero cuando digo que un objeto es bello no estoy enunciando nada acerca de mis sentimientos particulares. Un enunciado así sería un juicio psicológico empíricamente verificable (en principio al menos). No sería un juicio de gusto como tal. Este último se produce sólo si declaro que una cosa es bella. Por lo tanto, hay lugar para una analítica de lo bello (Analitik des Schönen), aunque la belleza no se pueda considerar como cualidad objetiva de un objeto sin relación con el fundamento subjetivo del juicio que afirma que el objeto es bello.

La analítica kantiana de lo bello toma la forma de un estudio de lo que llama los cuatro “momentos” del juicio de gusto. Esos cuatro momentos están relacionados, de modo acaso vacío, con las cuatro formas lógicas del juicio, a saber, cualidad, cantidad, relación y modalidad. Digo que de modo acaso vacío porque el juicio de gusto no es él mismo un juicio lógico, aunque, según Kant, implica una referencia o relación al entendimiento. De todos modos, el estudio de cada momento del juicio de gusto redunda en una definición parcial de lo bello. Se nos dan más o menos cuatro dilucidaciones de la significación del término ‘bello’. Y la discusión kantiana del tema tiene interés en sí, completamente aparte de la correlación de los cuatro momentos con las cuatro formas lógicas del juicio.

La consideración del juicio de gusto desde el punto de vista de la cualidad nos lleva a la siguiente definición de la belleza. “El gusto es la capacidad de juzgar de un objeto o de un modo de representarlo por medio de una satisfacción o insatisfacción enteramente desinteresadas. El objeto de una satisfacción así se llama bello.”[559] Al decir que una apreciación estética es enteramente desinteresada (sin interés alguno, ohne alles Interesse) Kant no pretende significar que se trate de una situación de aburrimiento. Quiere decir que se trata de una satisfacción contemplativa. El juicio de gusto implica que el objeto llamado bello causa satisfacción sin referencia al deseo, a la facultad apetitiva. Basta un sencillo ejemplo para recoger la idea de Kant.

Supóngase que estoy contemplando la pintura de un fruto y digo que es bella. Si con eso quiero decir que me gustaría comerme el fruto si fuera real, relacionando así el cuadro con el apetito, mi juicio no sería un juicio de gusto en el sentido técnico kantiano, es decir, no sería un juicio estético, y estaría utilizando con abuso la palabra 'bella'. El juicio estético implica que la forma de la cosa es placentera precisamente como objeto de contemplación, sin referencia alguna al apetito o deseo.

Kant distingue entre lo agradable (das Angenehme), lo bello (das Schöne) y lo bueno (das Gate), y designa así tres relaciones en las cuales pueden estar las representaciones con los sentimientos de placer y disgusto o dolor. Lo agradable es lo que satisface la inclinación o el deseo, y es experimentado por los animales igual que por los hombres. Lo bueno es el objeto de la estimación; es aquello a lo cual se atribuye valor objetivo. Concierne a todos los seres racionales, incluyendo, si los hay, a los seres racionales no humanos, o sea, seres racionales incorpóreos. Lo bello es simplemente lo que gusta, sin referencia alguna a la inclinación ni al deseo. Sólo lo experiencian los seres racionales, pero no todos los seres racionales. Pues implica percepción sensible, y, por lo tanto, concierne sólo a los seres racionales dotados de cuerpo.

Además, el juicio estético es según Kant indiferente a la existencia. Por recoger el sencillo ejemplo antes dado: si relaciono la fruta pintada con mi apetito o deseo, es que estoy interesado por su existencia, en el sentido de que deseo que el fruto sea real, para poder comerlo. Pero cuando lo contemplo estéticamente el hecho de que el fruto sea sólo representado, y no existente ni, por lo tanto, comible, no tiene la menor importancia.

Por último, Kant precisa que cuando dice que el juicio estético carece de todo interés no quiere significar que no pueda o no deba ir acompañado por interés alguno. Es indudable que los hombres tienen en sociedad interés por comunicar el placer que sienten en la experiencia estética. Y Kant dice que eso. es un interés empírico por lo bello. Pero aunque puede acompañar el juicio de gusto y combinarse con él, el interés no es el fundamento determinante. Considerado en sí mismo, el juicio es desinteresado.

Atendiendo ahora al estudio del juicio de gusto según la cantidad, Kant define lo bello como "aquello que gusta universalmente sin concepto".[560] Podemos considerar esas dos características por separado.

El hecho ya asentado de que lo bello es el objeto de una satisfacción enteramente desinteresada implica que es objeto, o debería ser objeto, de una satisfacción universal. Supóngase que soy consciente de que mi juicio de que una estatua dada es bella es un juicio completamente desinteresado. Esto significa que soy consciente de que mi juicio no depende de ninguna condición privada que me sea peculiar. Al pronunciar el juicio soy "libre", como dice Kant, no estoy movido por el deseo, ni obedezco tampoco al imperativo moral ni a ningún otro imperativo.[561] Por lo tanto, creo que tengo razón al atribuir a otros una satisfacción análoga a la que experimento

en mí mismo; pues la satisfacción no se funda en el premio obtenido por mis inclinaciones privadas. Por eso hablo de la estatua como si la belleza fuera una característica objetiva suya.

Consiguientemente distingue Kant, por lo que hace a la universalidad, entre el juicio referente a lo agradable y el juicio referente a lo bello. Cuando digo que el sabor de las aceitunas es agradable puedo admitir perfectamente que alguien diga: “Usted lo encuentra agradable, pero para mí es desagradable”. Pues reconozco que mi afirmación se basa en la sensación o el gusto privado y que de *gustibus non est disputandum*. Pero cuando digo que una obra de arte es bella pretendo tácitamente, según Kant, que es bella para todos. O sea: pretendo que el juicio no se basa en sentimientos puramente privados, de modo que sólo tenga validez para mí mismo, sino en sentimientos que atribuyo a otros o que exijo de otros. Por lo tanto, hemos de distinguir entre el juicio de gusto en sentido técnico kantiano y otros juicios que, en el uso corriente del lenguaje, tenderíamos a llamar también de gusto. Al enunciar los primeros pretendemos validez universal, cosa que no hacemos en el caso de los últimos. Sólo los juicios del primer tipo se refieren a lo bello.

Como es natural, Kant no piensa que cuando uno llama bella a una estatua crea necesariamente que todos la consideran bella. Kant quiere decir que al formular su juicio el sujeto sostiene implícitamente que los demás deberían reconocer la belleza de la estatua. Pues, consciente de que su juicio es “libre” en el sentido antes citado, atribuye a los demás una satisfacción análoga a la suya o sostiene que deberían sentirla.

¿Qué tipo de exigencia o pretensión es ésta? No podemos demostrar lógicamente que un objeto es bello. Pues la pretensión de validez universal con la cual presentamos el juicio estético no tiene referencia alguna a la facultad cognoscitiva, sino sólo al sentimiento de placer o dolor de cada sujeto. Dicho con palabras de Kant, el juicio no se basa en conceptos, sino en el sentimiento. Por lo tanto, no podemos justificar nuestra pretensión de validez universal del juicio por ningún proceso de argumentación lógica. Lo único que podemos hacer es convencer a los demás de que vuelvan a mirar, y con más atención, el objeto de que se trate, esperando que al final sus sentimientos se despertarán y que coincidirán con nuestro propio juicio. Al emitir el juicio creemos hablar, por así decirlo, con voz universal, y reclamamos el sentimiento de los demás; pero los demás asentirán sólo sobre la base de sus propios sentimientos, no en virtud de conceptos que podamos aducir. “Así podemos ver que en el juicio de gusto lo único postulado es esa voz universal respecto de la satisfacción, sin la intervención de conceptos.”[562] Podemos llamar cuanto queramos la atención sobre los diferentes rasgos del objeto, para persuadir a los demás de que el objeto es bello. Pero el asentimiento de los demás, caso de producirse, será resultado de una cierta satisfacción sentida, no basada en conceptos.

¿Qué es esa satisfacción, ese placer del que habla Kant? Nos dice que no es ninguna emoción (Rührung), la cual es “una sensación en la que lo placentero se

produce sólo por medio de una contención momentánea y subsiguiente liberación más poderosa de la fuerza vital”.[563] La emoción en este sentido interesa para la experiencia de lo sublime, pero no para la de lo bello. Mas decir que la satisfacción, el estado de placer que es el motivo determinante del juicio de gusto, no es la emoción, no equivale a explicar qué es. También podemos plantear la cuestión de esta otra forma: ¿cuál es el objeto de la satisfacción o el placer de que habla Kant? Pues si supiéramos qué es lo que lo suscita, de qué o en qué hay satisfacción, podríamos también saber de qué clase de satisfacción o de placer se trata.

Para contestar a la pregunta así formulada podemos atender al estudio kantiano del tercer momento del juicio de gusto, que corresponde a la categoría de relación. Su discusión de este momento tercero arroja la definición siguiente: “La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en cuanto perc*Ibíd*a sin representación alguna de fin o utilidad”.[564] La significación de esta definición no será inmediatamente evidente. Valdrá la pena comentarla algo.

La idea básica no es difícil de captar. Cuando contemplamos una flor, una rosa, por ejemplo, podemos tener el sentimiento de que “no hay que tocarla más”, por así decirlo, el sentimiento, esto es, de que su forma encarna o satisface plenamente una finalidad. Pero, al mismo tiempo, no nos representamos en concreto ninguna finalidad realizada en la rosa. No se trata sólo de que si alguien nos preguntara por la finalidad encarnada en la rosa seríamos incapaces de darle respuesta clara; es que, además, no nos imaginamos ni representamos finalidad alguna. Y, sin embargo y en algún sentido, sentimos sin conceptos que hay una finalidad realizada en la flor. Tal vez sea posible expresar el asunto de este otro modo. Hay una sensación de significación, pero no representación conceptual de lo significado. Hay una consciencia de finalidad, pero no concepto del fin buscado o conseguido.

Sin duda puede haber un concepto de fin que acompañe a la experiencia de la belleza. Pero Kant no admitirá que un juicio de gusto es “puro” si presupone un concepto de finalidad. Kant distingue entre lo que llama belleza “libre” o “exenta” y belleza “adherente”. Al decir que una flor es bella no tenemos, con toda seguridad, concepto de ninguna finalidad realizada en la flor. La belleza de ésta es libre, y nuestro juicio de gusto es puro. Pero al juzgar que un edificio, por ejemplo, una iglesia, es bello, podemos tener un concepto de la finalidad alcanzada y perfectamente realizada en el edificio. La belleza de éste se llama entonces adherente, y nuestro juicio de gusto al respecto es impuro, en el sentido técnico de que no es simplemente una expresión del sentimiento de satisfacción o placer, sino que contiene un elemento conceptual. Un juicio estético es puro sólo si la persona que lo emite no tiene concepto alguno de finalidad, o bien si hace abstracción de ese concepto, suponiendo que lo tenga, en el momento de juzgar.

Kant insiste en este punto porque desea sostener el carácter especial y único del juicio estético. Si este juicio implicara un concepto de finalidad objetiva, de perfección, sería “un juicio tan cognoscitivo como el juicio por el cual se declara que

algo es bueno”.[565] Más de hecho el fundamento determinante del juicio estético no es ningún concepto ni puede, por lo tanto ser el concepto de una finalidad determinada. “Se dice que un juicio es estético precisamente porque su fundamento determinante no es un concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades mentales, en la medida en que se puede experimentar por el sentimiento.”[566] Kant admite que podemos formar y formamos criterios de la belleza y que, en el caso del hombre, formamos un ideal de belleza que es al mismo tiempo expresión visible de ideas morales. Pero insiste en que “el juicio formado de acuerdo con un criterio así no puede ser nunca puramente estético, y el juicio formado según un ideal de belleza no es un mero juicio de gusto”.[567]

La cuarta definición parcial de la belleza, procedente de una consideración del juicio de gusto según la modalidad de la satisfacción del sujeto por el objeto, es como sigue: “Lo bello es aquello que sin ningún concepto se reconoce como objeto de una satisfacción necesaria”.[568]

Esta necesidad no es objetiva-teorética. Pues si lo fuera, habría que saber *a priori* que todo el mundo asentirá a un juicio de gusto. Y las cosas, ciertamente, no ocurren así. Uno pretende validez universal para su juicio, pero no sabe si de hecho le será reconocida. Tampoco se trata de una necesidad práctica, o sea, del resultado de una ley objetiva que nos dijera cómo hay que obrar. Es lo que Kant llama necesidad ejemplar, “esto es, necesidad del asentimiento de todos a un juicio considerado como ejemplo de una ley general que no se puede formular”.[569] Al decir que una cosa es bella pretendo que todos la describan como bella; y esta pretensión presupone un principio universal del que es ejemplo el juicio. Pero el principio no puede ser un principio lógico. Por lo tanto, hay que considerarlo como un sentido común (ein Gemeinsinn); no un sentido común (sensus communis) en el sentido corriente de la expresión. Pues este último juzga por conceptos y principios, aunque sean vagamente representados. En estética, en cambio, nos referimos con ese término al “efecto resultante del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas”.[570] Al emitir un juicio estético presuponemos que el juego de esas facultades producirá una cierta satisfacción análoga a la nuestra en todos los que perciban el objeto de que se trate.

¿Qué derecho tenemos a presuponer ese sentido común? No podemos probar su existencia; pero es presupuesto como condición necesaria de la comunicabilidad de los juicios estéticos. Según Kant los juicios, junto con la convicción que los acompaña, han de poseer comunicabilidad universal. Pero los juicios estéticos no se pueden comunicar por conceptos y apelando a alguna regla lógica universal. Por lo tanto, el “sentido común” es la condición necesaria de su comunicabilidad. Y éste es nuestro fundamento para presuponer ese sentido común.

Hay que entender en general que en esta “analítica de lo bello” Kant no se dedica a dar reglas ni indicaciones para educar y cultivar el gusto estético. Explícitamente niega esa intención en el prólogo a la *Crítica* del juicio. Kant se ocupa primaria y fundamentalmente de la naturaleza del juicio estético, de lo que podemos decir de él

a priori; o sea, de su universalidad y de sus rasgos necesarios. En el curso de su discusión llama obviamente la atención hacia ideas que, las aceptemos o no, merecen, desde luego, la consideración del lector interesado. E "desinterés" del juicio estético y la noción de finalidad sin concepto de fin concreto pueden darse como ejemplos al respecto. Pero la cuestión fundamental es probablemente la de si el juicio estético expresa sentimiento, en el sentido de que éste es el único fundamento determinante del juicio puro de gusto, o si es en algún sentido un juicio de conocimiento. Si decimos que la exposición de Kant es demasiado subjetivista y que el juicio estético expresa en realidad conocimiento objetivo de una clase que Kant no admite, nos vemos, naturalmente, obligados a precisar qué clase de conocimiento es ése. Y si no conseguimos hacerlo, el fracaso será a primera vista un motivo para pensar que la exposición kantiana es acertada. Pero ésta es una cuestión respecto de la cual es el lector mismo el que ha de decir su opinión.

3.La analítica de lo sublime.

La obra de Edmund Burke *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (*Investigación filosófica acerca del origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello*, 1756) era en opinión de Kant la investigación más importante publicada en este campo. Pero aunque siguió la distinción de Burke entre lo bello y lo sublime,[571] Kant pensaba que el tratamiento dado por el autor inglés al tema era "puramente empírico" y "fisiológico",[572] y consideraba que hacía falta una "exposición trascendental" de los juicios estéticos. Puesto que ya hemos estudiado la concepción kantiana del juicio de gusto en cuanto juicio acerca de lo bello, podemos pasar ahora a la analítica de lo sublime. Me propongo, empero, tratar el tema de modo más breve.

Lo bello y lo sublime (*das Erhabene*) tienen algunos rasgos comunes. Por ejemplo, ambos causan placer; y el juicio de que algo es sublime no presupone tampoco ningún concepto determinado. Pero también hay considerables diferencias entre ellos. Por ejemplo, lo bello tiene que ver con la cualidad más que con la cantidad; lo sublime, más con la cantidad que con la cualidad. La belleza natural, como hemos visto, se relaciona con las formas de un objeto; y forma implica limitación. En cambio, la experiencia de lo sublime está relacionada con la ausencia de forma en el sentido de limitación, siempre que esta carencia de límites se represente junto con la noción de totalidad. (Así, por ejemplo, la imponente grandeza

del océano tempestuoso se siente como ilimitada, pero se representa como una totalidad.) De este modo puede Kant vincular la belleza con el entendimiento y lo sublime con la razón. La experiencia estética de lo bello no depende, como hemos visto, de ningún concepto determinado. A pesar de ello implica la libre colaboración de las facultades, que son en este caso la imaginación y el entendimiento. Lo bello, como determinado que es, se siente como adecuado a la imaginación, y la imaginación se considera como de acuerdo con el entendimiento, que es una facultad de conceptos, respecto de una intuición dada. Lo sublime, en cambio, hace violencia a la imaginación, la rebasa y domina. Por eso se representa como relacionado con la razón, que es la facultad de las ideas indeterminadas de la realidad. En la medida en que implica ausencia de límites, lo sublime no es adecuado para nuestra facultad de representación imaginativa, sino que la rebasa y la violenta. Y en la medida en que esa ausencia de límites se asocia con la totalidad, lo sublime se puede considerar, según palabras de Kant, como "exhibición" de una idea indeterminada de la razón. Otra diferencia consiste en que mientras que el placer producido por lo bello se puede describir como una alegría positiva que se prolonga en tranquila contemplación, lo sublime produce asombro y temor más que alegría positiva. Y la experiencia de lo sublime se relaciona con la emoción en el sentido aludido en la sección anterior, a saber, como una detención momentánea y posterior desencadenamiento más intenso de fuerza vital. Por último, lo bello, aunque sea distinto de lo atractivo, puede ir junto con ello, mientras que lo atractivo (Reiz) y lo sublime son incompatibles.

Partiendo del hecho (real o supuesto) de que lo sublime se experimenta como violentador de la imaginación e inacordable con nuestra capacidad de representación, Kant concluye que los objetos naturales se llaman sublimes impropiamente. Pues el término expresa aprobación, y ¿cómo vamos a aprobar lo que en algún sentido se experimenta como hostil a nosotros? "No se puede llamar sublime al amplio océano tempestuoso. Su visión es terrible; el hombre ha de abrigar ya muy varias ideas en el espíritu para poder armonizar esa visión con un sentimiento sublime en sí porque mediante él el espíritu se mueve a abandonar el reino de lo sensible y a ocuparse de ideas que implican una finalidad superior."[573] Hay objetos naturales a los que se puede llamar propiamente bellos. Pero hablando con propiedad la sublimidad es propia de nuestros sentimientos, no de los objetos que los ocasionan.

Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, según que la imaginación refiera el movimiento mental contenido en la experiencia de lo sublime a la facultad cognoscitiva o a la del deseo. Lo sublime matemático se define como "aquello que es absolutamente grande"[574] o "aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño"[575] Entre sus ejemplos da Kant el de San Pedro de Roma. Lo sublime dinámico se experimenta, por ejemplo, cuando nos enfrentamos con el espectáculo del terrible poder físico de la naturaleza, hallando al mismo tiempo en nuestro espíritu y nuestra razón una superioridad sobre esa fuerza física.[576]

4.La deducción de los juicios estéticos puros.

Según Kant, los juicios puros de gusto (o sea, los juicios acerca de la belleza de objetos naturales) necesitan deducción, en el sentido de justificación. El juicio estético exige *a priori* que al representar un objeto dado todos sientan el tipo particular de placer (procedente de la colaboración de la imaginación y el entendimiento) que es fundamento determinante del juicio. Puesto que éste es un juicio determinado emitido por un determinado sujeto, y puesto que su fundamento determinante es subjetivo (y no el conocimiento objetivo de una cosa), se plantea el problema de la justificación de su pretensión de validez universal. No es posible justificarla por demostración lógica, pues no se trata de un juicio lógico. Ni tampoco la podemos justificar apelando a un consentimiento universal, pues, dejando aparte el hecho de que en modo alguno coincide la gente en sus juicios estéticos, la pretensión de consentimiento universal se formula *a priori*. Es un rasgo esencial del juicio como tal, independiente, por lo tanto, de los hechos empíricos relativos al asentimiento general o a su ausencia. Por lo tanto, la justificación no puede tomar la forma de una deducción lógica ni la de una inducción empírica que pretendieran sentar la verdad del juicio considerado según su pretensión de validez universal.

El tratamiento kantiano de esta materia consiste sustancialmente en precisar las condiciones en las cuales se puede justificar la pretensión de asentimiento universal. Si el juicio estético se basa en un fundamento puramente subjetivo, en el placer o disgusto procedentes de la colaboración de las facultades de imaginación y entendimiento respecto de una representación dada, y si tenemos derecho a presuponer en todos los hombres una estructura análoga de las facultades cognoscitivas y de las relaciones entre ellas, entonces quedará justificada la pretensión de validez universal con que se presenta el juicio estético. Mas este juicio descansa en fundamentos puramente subjetivos. Y la comunicabilidad de las representaciones y del conocimiento en general garantiza nuestro presupuesto de que en todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio. Por lo tanto, está justificada la pretensión de consentimiento universal.

No me parece que esta deducción[577] nos haga avanzar gran cosa. Kant nos dice que no hace falta deducción alguna en el caso de los juicios acerca de lo sublime natural, pues sólo por impropiedad se llama sublime a la naturaleza. Propiamente, el término se refiere a nuestros sentimientos, no a los fenómenos naturales que los ocasionan. Pero en el caso del juicio estético puro se necesita deducción, porque en él se hace una afirmación sobre un objeto respecto de su forma, y esta afirmación implica una pretensión de validez universal *a priori*. La fidelidad al programa general de la filosofía *Crítica* exige una deducción o justificación de un juicio así. Pero lo que en realidad nos dice Kant en el curso de la deducción es casi exclusivamente que la pretensión de validez universal está justificada si está justificado el presupuesto de

que en todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio, y que la comunicabilidad justifica esa presuposición. Tal vez sea verdad que eso concuerda bien con el esquema general de la filosofía crítica, puesto que la posibilidad del juicio estético considerado como proposición sintética *a priori* se remite a condiciones subjetivas. Pero uno podía esperar algo más en cuanto a condiciones de la parte del objeto. Sin duda los fundamentos determinantes del juicio de gusto son, según Kant, subjetivos. Pero, como ya hemos visto, Kant admite como calificación propia el que se llame bellos a objetos naturales, mientras que considera que lo sublime se predica sólo impropiamente de la naturaleza.

5.El arte y el genio.

Hasta el momento hemos atendido sólo a la belleza de objetos naturales.[578] Ahora tenemos que atender al tema del arte. El arte en general "se distingue en cuanto hacer (*facere*) de la naturaleza en cuanto obrar o actuar (*agere*), y su producto o resultado se distingue del producto o resultado de la otra como la obra (opus) del efecto (*effectus*)".[579] "Las bellas artes (*die schöne Kunst*, el arte bello), en cuanto distinto de las meramente agradables (*die angenehme Kunst*), es un tipo de representación que tiene su fin en sí mismo, pero pese a ello, y aunque no tenga finalidad alguna externa a ella, promueve la cultura de las facultades mentales en vistas de la comunicación social."[580]

Es propio, según Kant, de los productos de las bellas artes el imponernos la consciencia de que son productos del arte y no naturaleza. Más, por otra parte, la finalidad de su forma ha de parecer tan libre de la constricción de reglas arbitrarias como si fuera un producto de la naturaleza. Kant no piensa. desde luego, que no se hayan de observar reglas en la producción de una obra de arte. Lo que piensa es que su observancia no debe resultar penosamente manifiesta. La obra de arte, para serlo, ha de tener la apariencia de la "libertad" de la naturaleza. Mas trátese de la naturaleza o de la obra de arte, siempre podemos decir que "es bello aquello que gusta en el mero acto de juzgarlo (no en la sensación ni por medio de un concepto)".[581]

Las bellas artes son obra del genio, y el genio es el talento o don natural que da reglas al arte. Éste presupone reglas por las cuales un producto se represente como posible. Pero estas reglas no pueden tener como fundamentos determinantes conceptos propiamente dichos. Por lo tanto el artista, si es artista auténtico, o genio,

no puede arbitrar sus reglas por medio de conceptos. Y de ello se sigue que es la naturaleza misma en cuanto obra en el artista (por medio de la armonía de sus facultades) la que debe dar reglas al arte. Por lo tanto, es posible definir al genio como “la disposición mental innata (ingenium) por la cual la naturaleza da reglas al arte”.[582]

Estaría fuera de lugar el discutir largamente aquí las ideas de Kant acerca del arte y el genio. Basta con mencionar dos puntos. Primero: entre las facultades que Kant atribuye al genio se encuentra el espíritu (*Geist*) descrito como principio animador del alma. Es “la facultad de presentar ideas estéticas”,[583] y una idea estética es una representación de la imaginación que ocasiona mucho pensamiento aunque no haya concepto que le sea adecuado, con la consecuencia de que no puede llegar a ser plenamente inteligible por vía de lenguaje. Así pues, una idea estética es la contrapartida de una idea racional, la cual, a la inversa, es un concepto para el cual no puede haber intuición ni representación imaginativa adecuada.

El segundo punto que vale la pena observar es la insistencia de Kant en la originalidad del genio. “Todo el mundo está de acuerdo en que el genio se opone completamente al espíritu de imitación.”[584] De ello se sigue la imposibilidad de enseñar el genio. Pero no que el genio pueda prescindir de reglas y de preparación técnica. La originalidad no es la única condición esencial del genio en cuanto productor de obras de arte.

6.La dialéctica del juicio estético.

Hemos tenido ocasión de observar la pasión de Kant por la arquitectura sistemática. Está de manifiesto en la *Crítica* del juicio igual que en las dos primeras *Crítica*s. Y del mismo modo que Kant da una deducción del juicio puro de gusto, así también suministra una breve Dialéctica del juicio estético,[585] la cual contiene la formulación de una antinomia y su solución.

La antinomia es como sigue: “Tesis: el juicio de gusto no se basa en conceptos, porque, de ser así, admitiría discusión (sería determinable mediante prueba y demostración). Antítesis: el juicio de gusto se basa en conceptos, porque, de no ser así, y a pesar de su diversidad, no podríamos discutir acerca de él (no podríamos pretender para nuestro juicio el asentimiento necesario de otros)”.[586]

La solución de la antinomia consiste en mostrar que la tesis y la antítesis no son

contradictorias, pues la palabra ‘concepto’ no se entiende del mismo modo en las dos proposiciones. La tesis dice que el juicio de gusto no se basa en conceptos determinados, lo cual es verdad. En la antítesis decimos que el juicio de gusto se basa en un concepto indeterminado, que es el del sustrato suprasensible de los fenómenos. Y también esto es verdad. Pues, según Kant, ese concepto indeterminado es el concepto del fundamento general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el juicio; y esto se requiere como base de la pretensión de validez universal para el juicio. Pero el concepto no nos da conocimiento alguno del objeto, ni puede facilitarnos ninguna demostración del juicio. Por lo tanto, la tesis y la antítesis pueden ser ambas verdaderas y, por lo tanto, compatibles; con lo que se disipa la aparente antinomia.

7.Lo bello como símbolo del bien moral.

El hecho de que el juicio de gusto descanse en algún sentido en el concepto indeterminado del sustrato suprasensible de los fenómenos indica que hay cierto nexo entre la estética y la moral. Pues el juicio estético presupone indirectamente ese concepto indeterminado, y la reflexión sobre la ley moral da un contenido determinado a la idea de lo suprasensible o inteligible. Por eso no es sorprendente que Kant diga que “lo bello es el símbolo del bien moral”[587] y que “el gusto es en el fondo una capacidad de juzgar la ilustración sensible de las ideas morales (por medio de una: cierta analogía implicada en nuestra reflexión acerca de unas y otras)”.[588]

¿Qué entiende Kant por símbolo? Su ejemplo puede ilustrarlo bien. Un estado monárquico se puede representar como un cuerpo vivo si está regido por leyes que broten del pueblo,[589] y se puede representar por una máquina si está regido por la voluntad individual absoluta de un autócrata. Mas en ambos casos la representación es meramente simbólica. En realidad, el primer tipo de estado no es como un cuerpo, ni el otro tiene ningún parecido literal con una máquina. Mas, por otra parte, hay una analogía entre las reglas según las cuales reflexionamos sobre el tipo de estado y su causalidad, por un lado, y sobre el símbolo representativo y su causalidad por otro. Kant basa pues su idea de simbolismo en la analogía. Y se presenta la cuestión de cuáles son los puntos de analogía entre los juicios morales y los estéticos, o entre lo bello y lo moralmente bueno, que justifican nuestra visión de lo uno como símbolo de lo otro.

Hay una analogía entre lo bello y el bien moral en el hecho de que ambos gustan inmediatamente. O sea, hay semejanza entre ellos en el hecho de que ambos gustan inmediatamente; pero hay al mismo tiempo una diferencia. Pues lo bello gusta en la intuición reflexionante, y el bien moral gusta en el concepto. Por otra parte, lo bello gusta al margen de todo interés; y aunque el bien moral está realmente vinculado a un interés, este interés no precede al juicio moral, sino que le sigue. También se trata, pues, de analogía más que de semejanza estricta. Además, en el juicio estético la imaginación se encuentra en armonía con el entendimiento, y esta armonía es análoga a la armonía moral de la voluntad consigo misma según la ley universal de la razón práctica. Hay, por último, una analogía entre la pretensión de universalidad del principio subjetivo del juicio de gusto y la pretensión de universalidad del principio objetivo de la moralidad.

El modo de expresarse Kant puede sugerir a veces la idea de un moralismo en su concepción de la experiencia estética. Así dice que "la verdadera propedéutica de los fundamentos del gusto es el desarrollo de ideas morales y de la cultura del sentimiento; pues sólo cuando la sensibilidad es concorde con ello puede el verdadero gusto tomar una forma determinada e invariable".[590] Pero Kant no pretende reducir la estética al juicio moral. Como hemos visto, Kant insiste en las características especiales de la primera. Lo que quiere dejar sentado es que la experiencia estética constituye un eslabón de enlace entre el mundo sensible tal como éste se presenta en el conocimiento científico y el mundo suprasensible tal como se aprehende en la experiencia moral. Pensando principalmente en eso llama Kant la atención sobre las analogías entre lo bello y el bien moral.

8.El juicio teleológico.

Hemos visto que el juicio de gusto se refiere a la forma de la finalidad de un objeto en la medida en que esta finalidad se percibe sin representación alguna del fin. Se trata, pues, en cierto sentido, de un juicio teleológico. Dicho con la terminología de Kant, se trata de un juicio teleológico subjetivo formal. Es formal en el sentido de que no se ocupa de explicar la existencia de nada. Pues no se refiere por sí mismo a ninguna existencia, sino primariamente a representaciones. Y es subjetivo en el sentido de que se refiere a los sentimientos de la persona que enuncia el juicio. O sea, afirma una conexión necesaria entre la representación de un objeto como final y el placer que acompaña esa representación.

Además del juicio teleológico formal subjetivo existe también el juicio teleológico formal objetivo. Éste se encuentra, según Kant, en la matemática. He aquí uno de sus ejemplos: en una figura tan sencilla como es la circunferencia se encuentra el fundamento de la solución de numerosos problemas geométricos. Por ejemplo, si se desea construir un triángulo, dados la base y el ángulo opuesto, el círculo es "el lugar geométrico de todos los triángulos que cumplen esa condición".[591] Y el juicio acerca de la adecuación del círculo para esa finalidad es un juicio teleológico, porque afirma "finalidad". Y es un juicio teleológico formal porque no está afectado por cosas externas y su relación causal, ni se refiere a ellas. En la matemática pura no se dice nada "de la existencia de las cosas, sino sólo de su posibilidad".[592] Pero es un juicio objetivo, no subjetivo, porque no hace ninguna referencia a los sentimientos o los deseos de la persona que emite el juicio.

Además de los juicios teleológicos formales hay juicios teleológicos materiales, los cuales se refieren a cosas existentes. Y también estos juicios pueden ser subjetivos u objetivos. Son subjetivos si enuncian fines humanos, y objetivos si se refieren a fines presentes en la naturaleza. La segunda parte de la *Crítica* del juicio estudia esta cuarta clase de juicios, o sea, los juicios teleológicos materiales objetivos. Y cuando Kant dice simplemente "juicio teleológico" está pensando en esta clase de juicios precisamente.

Mas todavía hay que practicar una distinción más. Cuando afirmamos que en la naturaleza hay finalidad, podemos pensar en una finalidad relativa (también llamada externa) o en una finalidad interna. Por ejemplo, decir que los renos existen para que los esquimales coman carne es afirmar un caso de finalidad relativa o externa, pues eso es decir que el fin natural del reno es servir a algo externo a sí mismo. En cambio, si decimos que el reno es un fin natural en sí mismo, entendiendo por ello que es un todo orgánico cuyas partes son interdependientes y existen para el todo del que son partes, estaríamos afirmando un caso de finalidad interna. O sea, el fin natural del reno se pone aquí en él mismo considerado como todo orgánico, y no en relación con algo externo y distinto del reno mismo.

Consideremos ahora el primer caso, a saber, que el reno existe para los seres humanos. Esto pretende ser una explicación de la existencia del reno. Pero no es propiamente una explicación causal. Pues una explicación causal (de acuerdo con la categoría esquematizada de la causalidad) nos diría simplemente cómo llegan a existir los renos. No nos diría por qué existen. El juicio teleológico relativo pretende darnos una respuesta a la cuestión del por qué. Pero la respuesta podrá ser a lo sumo hipotética. Es decir, la respuesta ha de empezar por presuponer que existen seres humanos allí en el norte. Mas no hay estudio de la naturaleza, por detallado que sea, que pueda probar que tiene que haber seres humanos en el extremo norte. Por eso, aunque sea psicológicamente comprensible que tendamos a pensar que los renos existen para los esquimales y la hierba para las ovejas y las vacas, el hecho es que por lo que hace al conocimiento es tan oportuno decir que los seres humanos pueden

existir en el extremo norte por el hecho de que allí hay renos, y que las ovejas y las vacas consiguen vivir en algunos lugares y no en otros porque en los primeros hay alimento adecuado y en los otros no. Dicho de otro modo, y aun prescindiendo de otras objeciones posibles a la afirmación de finalidades externas en la naturaleza, el hecho es que, aun habiéndolas, nuestros juicios no podrían ser nunca absolutos. Jamás encontraremos justificación para afirmar de modo absoluto que los renos existen para los hombres y la hierba para las ovejas y las vacas. Es posible que esos juicios sean verdaderos, pero no podemos saber si lo son, pues no podemos ver ninguna conexión necesaria que funde su verdad.

Los juicios de finalidad interna son, en cambio, juicios teleológicos absolutos; afirman de algún producto de la naturaleza que ese producto es en sí mismo un fin de la naturaleza (Naturzweck). En el caso de la finalidad relativa decimos que una cosa existe por mor de alguna otra cosa si ésta encarna un fin de la naturaleza. Pero en el caso de la finalidad interna decimos que una cosa encarna un fin de la naturaleza por el mero hecho de ser la cosa lo que es, y no por su relación con alguna otra. Así surge la cuestión de cuáles son las condiciones requeridas para enunciar un juicio de esta clase.

"Diré provisionalmente que una cosa existe como fin de la naturaleza si es causa y ejecto de sí misma, aunque en dos sentidos."[593] Kant toma el ejemplo de un árbol. No se trata sólo de que el árbol produzca otro miembro de la misma especie: es que se produce también a sí mismo como individuo. Pues en el proceso que llamamos crecimiento recibe y organiza la materia de tal modo que podemos considerar el entero proceso como un proceso de autoproducción. Además, hay una relación de interdependencia entre una parte y el todo. Las hojas, por ejemplo, son producidas por el árbol; pero, por otra parte, las hojas conservan al árbol, pues su pérdida repetida podría acarrear la muerte del árbol.

Al intentar definir más precisamente la cosa como fin de la naturaleza Kant observa que las partes han de relacionarse de tal modo entre ellas que produzcan un todo por su causalidad. Al mismo tiempo el todo puede considerarse como causa final de la organización de las partes. "En un producto así de la naturaleza no sólo existe cada parte por medio de todas las demás partes, sino que se la contempla además como existente para todas las demás y para el todo, o sea, como instrumento (órgano)."[594] No es ésa, sin embargo, una descripción suficiente, pues una parte de un reloj, por ejemplo, se puede considerar como existente sólo por mor de las demás y del todo, sin que por eso sea un producto de la naturaleza. Hay que añadir, por lo tanto, que las partes se tienen que considerar como productoras recíprocas las unas de las otras. Sólo un producto así se puede considerar fin de la naturaleza, pues es un ser no sólo organizado, sino autoorganizado. Lo consideramos dotado en sí mismo de una fuerza formadora (eine bildende Kraft) que no existe en producciones o máquinas artificiales, como el reloj. El reloj tiene fuerza motora (eine bewegende Kraft), pero no fuerza formadora.

Así tenemos un principio para estimar la finalidad interna de los seres organizados. “Este principio, que es al mismo tiempo una definición, dice: Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es, recíprocamente fin y medio. Nada en él es en vano, sin fin ni atribuible a un ciego mecanismo natural.”[595] Este principio procede de la experiencia en el sentido de que su formulación está provocada por la observación de seres orgánicos. Pero al mismo tiempo, “teniendo en cuenta la universalidad y la necesidad que predica de esa finalidad”,[596] no puede basarse meramente en fundamentos empíricos. Tiene que fundarse en un principio *a priori*, la idea de un fin de la naturaleza, la cual es una idea regulativa (no constitutiva).

Y Kant dice que el principio recién citado se puede entender como máxima para el uso de esa idea regulativa al estimar la finalidad interna de los seres orgánicos.

Pero a pesar de todo se plantea el problema de si podemos declararnos satisfechos con una dicotomía de la naturaleza. Se puede decir que la finalidad interna no se verifica más que en seres autoorganizados. Pues, cualquiera que sea la realidad en sentido absoluto, el hecho, por lo menos, es que no podemos dar una explicación adecuada de esos seres a base de la mera causalidad mecánica, o sea, por medio sólo de la categoría esquematizada de la causalidad. Pero esto no ocurre cuando se trata de seres inorgánicos, a cuyo propósito no parece que necesitemos el concepto de finalidad. ¿Habremos, pues, de contentarnos con escindir, por así decirlo, la naturaleza, utilizando el concepto de causalidad final en el caso de ciertos tipos de seres y no en otros?

Según Kant, esa dicotomía no nos puede dejar indiferentes. Pues la idea de finalidad, de fin de la naturaleza, es una idea regulativa para la interpretación de la naturaleza por el juicio. Y ella nos lleva a la noción de la naturaleza como sistema de fines, noción que nos impone a su vez el referir la naturaleza en cuanto empíricamente dada en la percepción sensible a un sustrato suprasensible. En realidad, ya la mera idea de fin natural nos lleva más allá de la esfera de la experiencia sensible. Pues la idea no está dada en la mera percepción sensible; es un principio regulativo para juzgar de lo perc*Ibíd*o. Y por naturaleza tendemos a unificar el todo de la naturaleza a la luz de esta idea. “Una vez descubierta en la naturaleza una fuerza que engendra productos que no podemos pensar sino de acuerdo con el concepto de causa final, vamos más allá y podemos juzgar que esas cosas pertenecen a un sistema de fines que... no necesitan que busquemos un principio de su posibilidad más allá del mecanismo causal ciego. Pues la primera idea de ese fundamento nos lleva ya más allá del mundo del sentido, porque la unidad del principio suprasensible se tiene que considerar válida de este modo no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para la entera naturaleza como sistema.”[597]

Sin duda importa entender que el principio de la finalidad en la naturaleza es para Kant una idea regulativa del juicio reflexionante, y que las máximas a que da lugar son principos heurísticos. No hay que confundir la ciencia natural con la teología y,

por lo tanto, no hay que introducir el concepto de Dios en la ciencia natural para explicar la finalidad. “Para mantenerse estrictamente dentro de sus límites, la física prescinde de la cuestión de si los fines naturales (Naturzwecke) son intencionales o no; pues plantearse esta cuestión sería invadir territorio ajeno (a saber, el de la metafísica). Basta con que haya objetos explicables respecto de su forma interna o íntimamente cognoscibles sólo por medio de una ley natural que no podamos pensar sino tomando como principio la idea de fines.”[598] La idea de fin de la naturaleza o fin natural es un principio heurístico útil y hasta inevitable en tratándose de ciencia natural. Pero aunque la teleología lleva naturalmente a la teología, en el sentido de que una visión teleológica de la naturaleza conduce con naturalidad al supuesto de que la naturaleza es obra de un Ser inteligente que obra con un fin, sin embargo, eso no significa que la existencia de Dios se pueda considerar como una conclusión demostrable sobre la base de la ciencia natural. Pues la idea reguladora del juicio reflexionante y las máximas que rigen su uso son principios subjetivos. Por el lado del alma, el juicio teleológico nos ayuda a salvar el abismo abierto entre las esferas fenoménica y nouménica, pero no puede ser la base de una metafísica dogmática.

9.Teleología y mecanicismo.

Como hemos visto, Kant concentra la atención en torno a lo que llama finalidad interna, o sea, la finalidad manifiesta dentro de un ser orgánico por las relaciones entre las partes y de las partes con el todo. En el caso de estos seres es insuficiente una explicación puramente mecanicista.

Pero la situación no es tan sencilla como podría sugerirlo esa formulación de la posición de Kant. Por una parte, las categorías son constitutivas respecto de la experiencia. Y aunque eso no nos diga nada acerca de la realidad nouménica o suprasensible, nos indica al menos que todos los fenómenos han de ser explicables a base de la causalidad mecánica, o que han de considerarse explicables de ese modo. Por otro lado, la consideración de los seres orgánicos nos lleva a usar la idea de finalidad en su interpretación. Como dice Kant, el entendimiento sugiere una máxima para juzgar las cosas corpóreas, mientras que la razón sugiere otra. Y esas dos máximas del juicio parecen incompatibles. Así se produce una antinomia o, por lo menos, la apariencia de una antinomia que Kant discute bajo el rótulo general de Dialéctica del juicio teleológico.

La antinomia se formula, por de pronto, del modo siguiente. “La primera máxima

del juicio es la proposición: Toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de juzgarse posible exclusivamente según leyes mecánicas. La segunda máxima es la contraproposición: Algunos productos de la naturaleza material no se pueden estimar posibles en acuerdo exclusivo con leyes puramente mecánicas. (Para juzgarlos hace falta una ley de causalidad diferente, la de las causas finales.)”[599]

Kant observa que si convertimos esas máximas en principios constitutivos de la posibilidad de los objetos nos encontramos efectivamente con una contradicción, porque tendremos en ese caso los enunciados siguientes. “Proposición: Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas. Contraproposición: Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas.”[600] Y esos dos enunciados son claramente incompatibles. Pero el juicio no nos suministra principios constitutivos de la posibilidad de los objetos. Ni es posible dar demostración *a priori* de ninguno de esos dos enunciados. Por eso hay que atenerse a la primera formulación de la antinomia, en la cual se trata de dos máximas para juzgar objetos materiales de acuerdo con las leyes empíricas de la naturaleza. La tesis de Kant es que en este caso las dos máximas no están en contradicción.

La razón por la cual no se contradicen es la siguiente. Al decir que he de juzgar que la producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas (o sea, sin introducir la idea de finalidad), no afirmo que la producción de cosas materiales sea sólo posible de ese modo. Afirmo sólo que debo considerarla posible exclusivamente de esa manera. Dicho de otro modo: formulo el principio de que en la investigación científica de la naturaleza he de empujar, por así decirlo, la explicación mecanicista de la naturaleza hasta donde sea posible. Y esto no me impide juzgar que respecto de ciertas cosas materiales no puedo suministrar explicación adecuada a base de la causalidad mecánica, y que he de introducir la idea de causalidad final. Con esto no afirmo dogmáticamente que no sea posible producir seres orgánicos por la operación de las causas mecánicas. Sólo digo que no veo cómo puede aplicarse en este caso el principio general de explicación de la producción de cosas materiales por la causalidad mecánica, y que me veo movido a considerar esos seres como fines, como portadores de finalidades naturales, aunque la idea de fin natural no sea completamente clara para mí mismo.

Kant observa que en la historia de la filosofía se han dado diferentes modos de explicar la finalidad en la naturaleza. Los agrupa bajo dos rótulos generales: idealismo y realismo. El primero sostiene que esa finalidad es inconsciente, y el segundo sostiene que es consciente. Bajo el rótulo idealismo incluye Kant el sistema de los atomistas griegos, según el cual todo se debe a la acción de las leyes del movimiento, y el sistema de Spinoza, según el cual la finalidad surge fatalmente en la naturaleza por el carácter de la sustancia infinita. Y bajo el realismo coloca el hilozoísmo (por ejemplo, la teoría de un alma del mundo) y el teísmo.

Me parece que Kant ha escogido mal esa terminología. Me parece impropio

llamar “idealismo” a las filosofías de Demócrito y Epicuro. Pero lo principal es que según Kant el teísmo es, con mucho, el sistema de explicación más aceptable. Epicuro intenta explicar la finalidad de la naturaleza por el ciego azar; pero de este modo “no se explica nada, ni siquiera las ilusiones de nuestro juicio teleológico”.[601] El sistema de Spinoza lleva a la conclusión de que todo es finalístico, pues todo se sigue necesariamente de la sustancia, y finalidad significa a la postre esa necesidad. Pero el decir que una cosa es teleológica simplemente porque es una cosa equivale a afirmar que nada es final. Sin duda, observa Kant, la doctrina spinoziana del Ser originario es difícil de refutar; pero ello se debe ante todo a que no es comprensible. En cuanto al hilozoísmo, “la posibilidad de una materia viva no puede siquiera pensarse; su concepto implica una contradicción, porque la carencia de vida, la inertia, constituye el carácter esencial de la materia”.[602] Por lo tanto, no nos queda más que el teísmo, el cual es superior a todos los demás fundamentos de explicación porque refiere la finalidad de la naturaleza a un ser primero que actúa inteligentemente.

Pero aunque el teísmo es superior a todas las demás explicaciones de la finalidad en la naturaleza, no es posible demostrarlo. “¿Qué prueba, en última instancia, la teleología más completa? ¿Prueba que haya un Ser inteligente de esa naturaleza? No. Lo único que prueba es que según la constitución de nuestras facultades cognoscitivas y en la consiguiente combinación de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos formar concepto alguno de la posibilidad de un mundo tal si no es pensando una causa suprema del mismo que actúa intencionalmente. Por lo tanto, no podemos afirmar objetivamente que existe un Ser inteligente originario, sino que sólo podemos afirmarlo subjetivamente, para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión acerca de los fines naturales, los cuales no se pueden pensar según más principio que el de la causalidad intencional de una causa suprema."[603]

Una vez más, por lo tanto, la idea de finalidad natural (*Naturzweck*) es un principio regulativo que origina máximas heurísticas del juicio. Éstas resultan útiles, y hasta imprescindibles, para juzgar de los seres orgánicos.

Y así llegamos naturalmente, primero, al concepto de la totalidad de la naturaleza como sistema de fines y, segundo, al concepto de una causa inteligente de la naturaleza. Pero se trata en todo esto de las consecuencias de una idea reguladora subjetiva, no de demostración objetiva. Por otra parte, tampoco se puede demostrar que la causalidad final sea imposible en la naturaleza. Es cierto que no podemos entender de modo positivo cómo se conciliarían en última instancia la causalidad mecánica y la final, cómo pueden estar sometidas las cosas, al mismo tiempo, a dos tipos de ley causal. Pero subsiste la posibilidad de que esa reconciliación se dé en el “sustrato suprasensible” de la naturaleza, al cual no tenemos acceso. Y el teísmo nos suministra el mejor marco para pensar el universo, aunque no es posible demostrar teoréticamente la verdad objetiva del teísmo.

10.Físico-teología y ético-teología.

Hacia el final de la *Crítica* del juicio Kant discute una vez más las deficiencias de una teología basada en la idea de finalidad natural (físico-teológica, como él la llama). Según vimos al considerar su *Crítica* de la metafísica especulativa, la argumentación de la existencia de Dios basada en la evidencia empírica de la finalidad o intención en la naturaleza no puede llevarnos, en el mejor de los casos, más que al concepto de un planificador o arquitecto de la naturaleza. Pero no nos puede conducir al concepto de una causa suprema de la existencia del universo. Tampoco nos puede servir para determinar ningún atributo del arquitecto supremo, salvo la inteligencia. En particular, no puede servir para determinar los atributos morales de ese Ser. Kant añade ahora que el argumento físico-teológico no puede llevarnos sino al concepto de "un entendimiento artístico (*Kunstverstand*) para finalidades sueltas",[604] y aun eso en el mejor de los casos. Eso significa que la reflexión acerca de ciertos tipos de seres materiales (organismos) nos llevaría al concepto de una inteligencia sobrehumana manifiesta en esos seres, pero no al concepto de una sabiduría (Weisheit)[605] divina que creara el universo entero para un fin último supremo. Pues, entre otras cosas, el argumento físico-teológico se basa en datos empíricos, y el universo en cuanto totalidad no es un dato empírico. No podemos referir los fines "sueltos" que encontramos en la naturaleza a la unidad de un fin último común.

Mas si nos acercamos al problema desde otro punto de vista, a saber, desde el punto de vista de la conciencia moral, la situación es diferente. Como vimos en el capítulo XIV, la ley moral exige que postulemos la existencia no ya de una inteligencia sobrehumana, sino de Dios, la causa suprema infinita de todas las cosas finitas. Y hemos de concebir a Dios como creador y sostenedor del universo para un fin último. ¿Cuál puede ser ese fin? Según Kant, tiene que ser el hombre. "Sin el hombre, la creación entera sería un mero desierto, vano y sin finalidad última."[606] "Pero sólo en cuanto ser moral reconocemos al hombre como fin de la creación."[607] Hemos de contemplar la finalidad de la creación como una finalidad moral, como el pleno desarrollo del hombre en cuanto ser moral, en un realizado reino de los fines que incluye, consiguientemente, la felicidad humana en la armonización final de los órdenes físico y moral.

Por eso uno tendería a decir que en la concepción de Kant la "teología moral" (o ético-teología) complementa y salva las deficiencias de la físico-teología. Y efectivamente se expresa Kant a veces en ese sentido. Pero también insiste en que la teología moral es del todo independiente de la físico-teología, en el sentido de que no la presupone. Kant llega efectivamente a decir que la teología física es "una teleología física mal interpretada y que sólo sirve como preparación (propedéutica) de la teología".[608] Sólo se la puede llamar teología en la medida en que apela a los

principios de la teología moral. Pero en ella misma y por sí misma no merece el nombre de teología, pues perfectamente podría llevar a una “demonología”, esto es, a la concepción indeterminada de unos poderes sobrehumanos, o de un poder sobrehumano también indefinido. Dicho de otro modo: Kant, aunque conserva su respeto por el argumento físico-teológico para la demostración de la existencia de Dios, pone el acento en el argumento moral.

Pero éste “no facilita ninguna demostración objetivamente válida de la existencia de Dios; no prueba al escéptico que hay Dios, sino que, si se propone pensar de un modo coherente con la moralidad, tiene que admitir el supuesto de esta proposición entre las máximas de su razón práctica”.[609]

No podemos demostrar la existencia ni los atributos de Dios. Ésta es una cuestión de fe práctica, no de conocimiento teorético.

Esa fe es libre; no es posible obligar al espíritu a asentir mediante prueba teorética alguna. Pero vale la pena precisar que Kant no afirma que esa fe moral sea irracional. Por el contrario, “la fe (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar (*Denkungsart*) de la razón, en cuanto creencia en lo inaccesible por el conocimiento teorético”.[610] Para tener conocimiento teorético de Dios tendríamos que utilizar las categorías del entendimiento. Pero aunque es posible usarlas para pensar a Dios analógica o simbólicamente, su uso no nos puede dar conocimiento de Él. Pues las categorías no dan conocimiento de objetos más que mediante su función de principios constitutivos de la experiencia. Y Dios no es para Kant un objeto posible de la experiencia. Por otra parte, la creencia en Dios se basa en la razón en su uso práctico o moral. Por lo tanto, no se puede decir que sea irracional.

Puede parecer que esta vuelta de Kant al tema de la teología filosófica al final de la *Crítica del juicio* sea una repetición superflua. Y es sin duda una repetición; pero no superflua. Porque vuelve a subrayar su opinión de que mientras que los juicios estético y teleológico nos permiten concebir la naturaleza como campo posible de la causalidad final, sólo la razón práctica nos capacita para dar forma determinada, por así decirlo, a la realidad nouménica vagamente implicada por la experiencia estética y por la experiencia de la finalidad “objetiva” de ciertos productos de la naturaleza.

Capítulo XVI
Observaciones acerca del opus postumum.

1.La transición de la metafísica de la naturaleza a la física.

La *Crítica* del juicio apareció en 1790. Desde 1796 hasta 1803, el año anterior al de su muerte, Kant estuvo dedicado a preparar materiales para una obra que tenía que estudiar la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. En su opinión esa obra era necesaria para colmar una laguna de su filosofía. Los manuscritos que dejó fueron publicados por Adickes como *Opus postumum*[611] u obra póstuma de Kant. Como puede esperarse de una serie de notas con material para una obra sistemática, abundan en el manuscrito las repeticiones. Además, mientras que algunos puntos se desarrollan relativamente, otros están apenas apuntados. Tampoco es siempre fácil dilucidar la significación de los enunciados de Kant, ni armonizar puntos de vista en apariencia discrepantes. En relación, el comentarista es a menudo incapaz de decidir con alguna certeza acerca de la dirección en la cual habría desarrollado Kant su pensamiento si hubiera podido hacerlo, qué ideas habría descartado y cuáles habría conservado, o cómo habría reconciliado puntos de vista que, para nosotros al menos, resultan difíciles de armonizar. El estudio de la cronología de los apuntes no ha eliminado esas dificultades de interpretación. Por lo tanto, toda exposición de la evolución de las opiniones de Kant tal como éstas se revelan en el *Opus postumum* está destinada a ser muy problemática. Pero esto, por supuesto, no quiere decir que el texto carezca de interés o que se pueda despreciar como mera rareza de vejez.

La metafísica de la naturaleza nos ofrecía el concepto de materia como la móvil en el espacio (*das Bewegliche im Raum*)[612] y nos presentaba sus leyes en la medida en que éstas son determinables *a priori*. La física se ocupa, en cambio, de "las leyes de las fuerzas que mueven la materia, en cuanto dadas en la experiencia".[613] A primera vista puede parecer que no hace falta ningún puente, ninguna transición que lleve de la una a la otra. Pero Kant no era de esa opinión. Pues la experiencia[614] no es cosa simplemente dada, sino construida. Y la física, en cuanto estudia las leyes de las fuerzas motoras de la materia dadas en la experiencia, presupone algo correspondiente a un esquematismo de los conceptos *a priori* de la metafísica de la

naturaleza, esquematismo que constituirá como un puente entre dicha metafísica y las representaciones empíricas. “La transición de una ciencia a otra ha de contar con algunos conceptos intermedios (*Zwischenbegriffe*) dados en la primera y aplicados a la segunda, y que pertenecen al territorio de la una y al de la otra. De no ser así este progreso no sería una transición regular (*ein gesetzmässiger Uebergang*), sino un salto (*Sprung*), en el cual uno no sabe hacia dónde va y después del cual, al mirar atrás, no ve tampoco realmente su punto de partida.”[615]

Kant parece buscar un esquema de la física en el sentido de unas anticipaciones de la investigación empírica de la naturaleza. La mera observación empírica de las fuerzas motoras de la materia no se puede llamar física, si es que la física es una ciencia. En cuanto ciencia, la física implica sistema, no mero agregado de observaciones. Y la sistematización ocurre según principios *a priori* que nos dan, por así decirlo, líneas rectoras de la investigación empírica. “No podemos tomar de la intuición empírica más que lo que ya hemos puesto en ella para la física.”[616] Por lo tanto “tiene que haber principios *a priori* según los cuales se coordinen las fuerzas motoras en relación las unas con las otras (o sea, según el elemento formal), mientras que las fuerzas motoras en sí mismas (según el elemento material, el objeto) se consideran empíricamente”[617]. Algunas verdades determinadas son deducibles *a priori*; pero también tenemos anticipaciones problemáticas de la investigación empírica de la naturaleza, en el sentido de que sabemos que tiene que darse tal o cual situación, aunque sólo la verificación empírica pueda decirnos cuál se da.

Kant aspira, pues, a elaborar un “esquematismo de la facultad de juzgar para las fuerzas motoras de la materia”[618]. La metafísica de la naturaleza, que nos suministra el concepto de materia como aquello que está sujeto a movimiento en el espacio, tiene una tendencia natural a la física, o sea, a la fundamentación de una doctrina empírica sistemática de la naturaleza. Pero para que ello sea posible necesitamos un concepto mediador o intermedio.

Y este concepto es el de la materia en cuanto dotada de fuerzas motoras. Este concepto es en parte empírico, en la medida en que el sujeto concibe unas fuerzas motoras de la materia basándose en la experiencia. Pero también es en parte *a priori*, pues las relaciones de las fuerzas motoras entre sí implican *a priori* ciertas leyes, como las de atracción y repulsión. Así, pues, el concepto de materia como dotada de fuerzas motoras es apto para actuar como concepto intermedio (*Zwischenbegriff*) entre lo puramente *a priori* y lo puramente *a posteriori* o empírico. Y Kant propone considerar las fuerzas motoras de la materia de un modo característico: “El mejor modo de clasificar las fuerzas motoras de la materia es según la disposición de las categorías, según su cantidad, cualidad, relación y modalidad”.[619]

Desde cierto punto de vista, por lo tanto, el *Opus postumum* es un programa de elaboración de la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. Pero esta transición cae bajo el tema general de la construcción de la experiencia por el sujeto. Y, efectivamente, Kant da en los manuscritos tanta importancia a esta idea que

algunos lectores han creído ver en estos textos el nacimiento de un sistema puramente idealista. Me interesa ahora decir algo acerca de esta cuestión.

2.La filosofía trascendental y la construcción de la experiencia.

En el *Opus postumum* ocupan un lugar destacado las ideas de la razón pura. Según Kant, el sistema de las ideas es el fundamento de la posibilidad de la totalidad de la experiencia. "La filosofía trascendental es el sistema del conocimiento sintético por conceptos *a priori*."[620] Si tomamos esta proposición tal cual, tenderemos a interpretarla como alusiva exclusivamente al sistema de las categorías y de los principios *a priori* del entendimiento. Pero no es eso precisamente lo que quiere decir Kant. La palabra 'sistema', que significa "sistema completo de la posibilidad del todo absoluto de la experiencia",[621] alude al sistema de las ideas de la razón pura. "La filosofía trascendental es filosofía pura (no mezclada con elementos empíricos ni con elementos matemáticos) en un sistema de ideas de la razón especulativa y moral-práctica, en la medida en que constituye un todo incondicionado."[622] Y este sistema es posible "por la postulación de tres objetos. Dios, el Mundo y la idea de deber";[623] o, como también podemos decir, es posible sólo si se ponen los objetos Dios, el Mundo "y el hombre en el Mundo, en cuanto sometido a los principios del deber".[624] En la medida en que el hombre es en el Mundo, podemos decir que "la totalidad de los seres es Dios y el Mundo".[625] Por eso se dice que la filosofía trascendental es "la doctrina de Dios y el Mundo".[626] Y también que "el supremo punto de vista de la filosofía trascendental está en las dos ideas, interrelacionadas, de *Dios* y *el Mundo*".[627] En la idea de Dios pensamos la totalidad de la realidad suprasensible o nouménica, y en la idea del Mundo pensamos la totalidad de la realidad sensible. Cada idea contiene un "máximo", y podemos decir que "*hay un Dios y un Mundo*"[628].

Las dos ideas juntas forman la idea del Universo. "La totalidad de las cosas, *universum*, que comprende a Dios y al Mundo."[629] Aparte de Dios y el Mundo no puede haber nada. Pero aunque las dos ideas están relacionadas, la relación no es de simple coordinación. El Mundo se piensa como subordinado a Dios, lo sensible subordinado a lo suprasensible, lo fenoménico a lo nouménico. Se trata de Dios y el

Mundo como "*entia non coordinata, sed subordinata*".[630] Además, la relación entre ellos es sintética, no analítica. O sea, que es el hombre como sujeto pensante el que piensa y relaciona esas ideas. "Dios, el Mundo y el sujeto que relaciona ambos objetos, estando el pensamiento en el mundo. Dios, el Mundo y lo que los une en un sistema, el principio inmanente pensante del hombre (*mens*) en el mundo."[631] "Dios, el Mundo y yo, el ser pensante en el mundo, que los vincula. Dios y el Mundo son dos objetos de la filosofía trascendental, y (sujeto, predicado y cópula) existe el hombre pensante; el sujeto que los une en una proposición."[632]

Kant no quiere decir que las ideas de Dios y el Mundo sean aprehensiones conceptuales de objetos dados en la experiencia. En cierto sentido, desde luego, Dios y el Mundo se piensan como objetos, esto es, como objetos del pensamiento; pero no están dados como objetos. Las ideas son el pensamiento de la razón pura en cuanto se constituye como sujeto pensante. No son "meros conceptos, sino leyes del pensamiento que el sujeto se dicta a sí mismo. Autonomía".[633] Al pensar esas ideas el sujeto se da a sí mismo un objeto y se constituye él mismo en cuanto consciente. "El primer acto de la razón es la consciencia."[634] Pero "he de tener objetos de mi pensamiento, y he de aprehenderlos, pues en otro caso no soy consciente de mí mismo (*cogito, sum*; no se trata de *ergo*). Es *autonomia rationis purae*. Pues sin ello no tendría ideas... como un animal, sin saber que soy".[635] Las ideas suministran el material para la construcción de la experiencia por el sujeto. "Estas representaciones no son meros conceptos, sino también ideas que suministran el material (*den Stoff*) de las leyes sintéticas *a priori* por medio de conceptos."[636] Dios y el Mundo no son "sustancias externas a mis ideas, sino el pensamiento por el cual nos hacemos objetos por medio de conocimientos sintéticos *a priori* y somos subjetivamente autocreadores (*Selbstschöpfer*) de los objetos que pensamos".[637]

Así, pues, la construcción de la experiencia se puede representar como un proceso de lo que Kant llama autoposición, autoconstitución, etc. A partir de la idea de Mundo, por así decirlo, hay un proceso continuo de esquematización que es al mismo tiempo un proceso de objetivación. Y este proceso es obra del sujeto nouménico que se pone a sí mismo. Las categorías son actos por los cuales el sujeto se pone a sí mismo y se constituye a sí mismo como objeto de una experiencia posible. Y el espacio y el tiempo, de los que repetidamente se ha afirmado que son intuiciones subjetivas puras y no cosas ni objetos de percepciones, se ven ahora como productos primitivos de la imaginación, intuiciones obra del sujeto. Éste se constituye o se pone a sí mismo como objeto, o sea, como ego empírico y como objeto que afecta al ego empírico. Por eso podemos decir que el sujeto se afecta a sí mismo.

La transición de la metafísica de la naturaleza a la física, tema explícito del *Opus postumum*, se puede contemplar a la luz de ese esquema general. Se trata de mostrar que los tipos posibles de fuerzas motoras de la naturaleza y los tipos posibles de cualidad experimentada por el sujeto en su reacción a esas fuerzas se pueden derivar

de la autoposición del sujeto por un proceso de esquematización. Por lo menos eso hay que mostrar, si se sostiene que es el sujeto mismo el que construye la experiencia.

No disimula Kant el hecho de que esta teoría de la construcción de la experiencia por la autoposición del sujeto es en cierto sentido una concepción idealista. "La filosofía trascendental es un idealismo, en la medida en que el sujeto se constituye a sí mismo."[638] Además, esta filosofía presenta un notable parecido, a primera vista al menos, con la de Fichte, el cual publicó en 1794 su *Fundamento de la entera teoría de la ciencia*. El parecido se hace muy llamativo cuando Kant interpreta la cosa-en-sí como modo de ponerse el sujeto a sí mismo o hacerse objeto. "El objeto en sí (*noumenon*) es una mera cosa del pensamiento *Gedankending* (*ens rationis*), en cuya representación se pone el sujeto mismo."[639] Ese objeto en sí es "la mera representación de la actividad propia del sujeto".[640] El sujeto proyecta, por así decirlo, su propia unidad, o su propia actividad de unificación, en la idea negativa de la cosa-en-sí. El concepto de la cosa-en-sí se convierte en un acto del sujeto que se autopone. La cosa-en-sí "no es una cosa real",[641] "no es una realidad existente, sino sólo un principio",[642] "el principio del conocimiento sintético *a priori* de la multiplicidad de la intuición sensible en general y de la ley de su coordinación".[643] Y este principio se debe al sujeto en su construcción de la experiencia. La distinción entre apariencia y cosa-en-sí no os una distinción entre objetos, sino que vale sólo para el sujeto.

Pero los parecidos entre la teoría kantiana de la construcción de la experiencia, tal como se esboza o alude al menos en el *Opus postumum*, y el idealismo trascendental subjetivo de Fichte[644] no justifican la afirmación dogmática de que en su edad anciana Kant haya abandonado la doctrina de la cosa-en-sí y haya derivado la realidad entera a partir de la autoposición del sujeto nouménico. Afirmar eso sería exagerar el uso de ciertos términos y reprimir unas afirmaciones en beneficio de otras. Así, por ejemplo, hay en el *Opus postumum* párrafos que evidentemente repiten sin más la doctrina de la cosa-en-sí que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*. Uno de esos párrafos dice que aunque la cosa-en-sí no es dada como objeto existente, ni puede serlo, es de todos modos "un *cogitabile* (y precisamente en el sentido de *necesariamente pensable*), que no puede ser dado, sino pensado..."[645] La idea de la cosa-en-sí es correlativa con la de apariencia. Es más: en un par de ocasiones Kant parece ir más lejos de lo que se podría esperar en esta dirección realista. "Si entendemos el mundo como apariencia, entonces el mundo mismo prueba precisamente la existencia (*Dasein*) de algo que no sea apariencia."[646] Kant parece pues decir a veces que la cosa-en-sí es sencillamente la cosa que aparece cuando se la considera aparte de su aparecer. Por lo que hace al uso de la palabra 'idealismo' para nombrar la filosofía trascendental, no parece que, en cuanto hecho lingüístico, implique ningún punto de vista nuevo o revolucionario en la obra de Kant. Pues, como hemos visto, la filosofía trascendental es el sistema de las ideas de la razón

pura. Y cuando en el *Opus postumum* Kant subraya el carácter problemático (no asertórico) de esas ideas, es evidente que no se está apartando en absoluto de la doctrina de las *Crítica*s.

El hecho decisivo me parece ser que en el *Opus postumum* Kant intenta mostrar que dentro del marco de la filosofía crítica puede dar respuesta a los que consideran que la teoría de la cosa-en-sí es incoherente y superflua. Sin duda se puede sostener que en ese esfuerzo por reformular sus opiniones de tal modo que quedaran contestados sus críticos y que quedara de manifiesto que su filosofía contenía ya todo lo válido de los desarrollos de Fichte y otros, Kant ha tendido bastante a trasformar su sistema en un sistema de idealismo trascendental puro. Pero eso no es lo mismo que decir que Kant haya repudiado definitivamente o abandonado alguna vez el punto de vista general que es característico de las *Crítica*s. Yo no creo que lo hiciera.

3.La objetividad de la idea de Dios.

Volviendo a la idea de Dios, podemos observar ante todo que Kant distingue cuidadosamente entre la cuestión de lo que significa el término ‘Dios’, o sea, la cuestión del contenido de la idea de Dios, y la cuestión de si Dios existe, o sea, el problema de si hay un ser que posea los atributos comprendidos en la idea de Dios.

“Dios no es el alma del mundo... El concepto de Dios es el concepto de un ser que es causa suprema de las cosas del mundo y es persona.”[647] Dios se concibe como el ser supremo, la inteligencia suprema, el bien supremo, el cual posee derechos y es una persona. “Un ser para el cual todos los deberes humanos sean órdenes suyas es Dios.”[648] El hombre piensa a Dios según los atributos que hacen de él (del hombre) un ser de la esfera nouménica. Pero en la idea de Dios esos atributos se elevan, por así decirlo, al grado máximo o absoluto. Por ejemplo: el hombre es libre, pero su ser contiene receptividad, y su libertad no es absoluta. Dios, en cambio, se concibe como espontaneidad y libertad supremas, sin receptividad ni limitación. Pues mientras que el hombre es un ser finito y compuesto, en el sentido de que pertenece a las esferas nouménica y fenoménica, Dios se concibe como realidad nouménica infinita. El mundo se entiende como la totalidad de la realidad sensible; pero se concibe como subordinado al poder creador de Dios y a su voluntad intencional y santa. Como hemos visto ya, la relación entre las ideas de Dios y Mundo no es una coordinación, sino una subordinación, porque el mundo se entiende como dependiente de Dios.

Ahora bien: hay algunas formulaciones del *Opus postumum* que, si se toman

aisladas —o sea, si se entienden en su sentido natural—, tienden a sugerir que Kant ha abandonado la noción de una existencia de Dios independiente de la idea de Dios. Así, por ejemplo, mientras que dice que la idea de Dios es necesaria, en el sentido de que es inevitablemente pensada por la razón pura como ideal, Kant afirma al mismo tiempo que esa idea representa “una cosa del pensamiento”[649] (*ens rationis*).[650] Pues “el concepto de ese Ser no es el concepto de una sustancia, o* sea, de una cosa que existe con independencia de todo pensamiento, sino la idea (autocriatura, *Selbstgeschöpf*), cosa de pensamiento, *ens rationis* de una razón que se constituye ella misma como objeto de pensamiento y produce, según los principios de la filosofía trascendental, proposiciones y un ideal *a priori* respecto de los cuales no tiene sentido preguntar si existen; pues se trata de un concepto trascendente”.[651]

A primera vista, al menos, ese paso afirma claramente y de modo explícito que la idea de Dios es un ideal hecho por el hombre, una criatura del pensamiento, y que no hay un Ser divino extramental que corresponda a esa idea. Pero en otros lugares del *Opus postumum* Kant busca un argumento moral para la demostración de la existencia de Dios que sea más sencillo y más directo que el ya propuesto en la segunda *Crítica*. Y este hecho contradice evidentemente la idea de que en su edad anciana Kant abandonara la creencia en Dios como realidad objetiva, particularmente si se tiene en cuenta que hay más elementos para juzgar que conservó, por el contrario, aquella fe hasta su muerte. La verdad es que el *Opus postumum* consta en gran parte de ocurrencias, de ideas que se le presentaban a Kant y que éste anotaba para considerarlas ulteriormente; y no es nada sorprendente, en realidad, el que en cierto número de esas notas aparezcan líneas de pensamiento divergentes que no podemos armonizar ni reconciliar. Pero, por otra parte, hay que observar que las ideas expresadas en el último párrafo citado se pueden poner en paralelo, parcial al menos, aunque extenso, con lo dicho en las *Crítica*s, y que en éstas Kant ha ofrecido también, a pesar de ello, una justificación de la creencia en Dios. Por lo tanto, aunque la discrepancia de esas líneas de pensamiento sea más rotunda en el *Opus postumum* que en las *Crítica*s, el hecho mismo no es cosa nueva.

Ya en la *Crítica de la razón pura* había puesto Kant en claro que, en su opinión, la idea de Dios, considerada como creación de la razón pura, es la idea de un "ideal trascendental”. No expresa ninguna intuición de Dios, ni podemos deducir la existencia de Dios partiendo de la idea. Estas opiniones vuelven a aparecer en el *Opus postumum*. No tenemos intuición de Dios. “Le vemos como en un espejo, nunca cara a cara.”[652] Es imposible deducir la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios;[653] esta idea es una creación de la razón pura, un ideal trascendental. Además, aunque pensamos a Dios como sustancia infinita, Dios no es ni puede ser una sustancia, porque Dios trasciende las categorías del entendimiento humano. Por lo tanto, una vez admitido ese punto de vista, no tiene sentido preguntar si hay un Ser divino que corresponda a la idea de Dios, por lo menos en la medida en que esta idea implica que se piensa a Dios según las categorías. Esta conclusión repite en lo

sustancial la doctrina de la primera *Crítica*. Pero, como hemos visto, en la segunda *Crítica* Kant iba más allá y ofrecía una justificación moral o práctica de la creencia en Dios. Y en el *Opus postumum* da además unas indicaciones para seguir o desarrollar esa línea de pensamiento.

En la segunda *Crítica* Kant justificaba la fe en Dios como un postulado de la razón práctica. Llegamos, o podemos llegar, a la fe en Dios por reflexión acerca de las exigencias de la ley moral respecto de la síntesis de virtud y felicidad. En el *Opus postumum* Kant busca una transición más inmediata que lleve de la consciencia de la ley moral a la fe en Dios. Así presenta el imperativo categórico de tal modo que éste contiene en sí mismo el precepto de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos. "En la razón moral-práctica se encuentra el imperativo categórico de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos."[654] "Verlo todo en Dios. El imperativo categórico. El conocimiento de mis deberes como mandamientos divinos enunciados por medio del imperativo categórico."[655] "El concepto de Dios es el concepto de un sujeto externo a mí y que impone obligaciones."[656] El imperativo categórico es para nosotros la voz de Dios, y Dios es manifiesto en la consciencia de la obligación moral y por la ley moral.

Desde luego que Kant insiste en que eso no es una demostración de la existencia de Dios como sustancia existente fuera del espíritu humano. También insiste en que no se añade nada a la fuerza de la ley moral por el hecho de considerarla mandamiento divino, y en que si un hombre no cree en Dios, ello no elimina ni perjudica la fuerza obligatoria del imperativo categórico.[657] Es fácil entender que no atendiendo más que a afirmaciones así se pueda llegar a la conclusión de que la palabra 'Dios' se convirtió para Kant en simple sinónimo del imperativo categórico, o en nombre de una proyección puramente subjetiva de la voz que habla por medio de la ley moral. Pero, como hemos visto, partiendo de las premisas de Kant no era posible una demostración de la existencia de Dios como sustancia particular. Y a menos de disponerse a rechazar la doctrina de la autonomía de la voluntad presente en la segunda *Crítica*, Kant está obligado a decir que la fuerza moral del imperativo categórico no depende de que lo consideremos expresión de una orden o un mandamiento de la Divinidad. Pero de todo eso no se sigue necesariamente que Dios sea para Kant un mero nombre del imperativo categórico. Lo que se sigue es que el único acceso a Dios que tenemos es el facilitado por la conciencia moral. No es posible ninguna demostración teorética de la existencia de Dios. Y ésa es precisamente la doctrina de la *Crítica*. Pero en el *Opus postumum* Kant parece buscar una conexión más directa entre la consciencia de la obligación y la fe en Dios. "Libertad bajo leyes; los deberes como órdenes divinas. Hay Dios." [658]

Tal vez debamos interpretar a la luz de este deseo de hallar una justificación más inmediata de la fe en Dios los pasos del *Opus postumum* que a primera vista parecen equivaler a la afirmación del argumento *a priori* u ontológico de la existencia de Dios. Kant nos dice, por ejemplo, que "la idea (*Gedanke*) de Dios es al mismo tiempo

fe en Él y en Su carácter personal”.[659] Y “la mera idea (*Idee*) de Dios es al mismo tiempo un postulado de Su existencia. PensarLe y creer en Él es una proposición idéntica”.[660] Si relacionamos esas afirmaciones con la tesis de que “un ser necesario es aquel cuyo concepto es al mismo tiempo demostración suficiente de su existencia”, [661] podríamos llegar a suponer que Kant, tras haber rechazado el argumento ontológico en la *Crítica de la razón pura*, ha llegado a aceptarlo en el *Opus postumum*. Pero es muy improbable que ésa sea la situación. Kant no parece estar hablando de demostración teorética, como pretendía ser el argumento ontológico, sino de una “demostración suficiente” para la conciencia moral, o sea, suficiente desde el punto de vista puramente práctico o moral. “El principio de cumplir todos los deberes como mandamientos divinos en la religión prueba la libertad de la voluntad humana... y es al mismo tiempo, en relación con los principios prácticos puros de la razón, una demostración de la existencia de Dios como Dios único.”[662] No se trata de tener primero una. idea de la esencia divina para deducir de ella la existencia de Dios. Se trata de que a través de la consciencia del imperativo categórico se llega a la idea de Dios que me habla en y a través de la ley moral. Tener esta idea de Dios y creer en Él son una y la misma cosa. O sea, concebir a Dios como inmanente en mí, como sujeto que ordena moralmente, es concebirLe como existente. Pero esta consciencia de Dios como inmanente a la conciencia moral es una “demostración suficiente” de Su existencia sólo para esa conciencia.

Si esta interpretación es correcta (y difícilmente puede uno afirmar nada tajantemente en esta cuestión), podremos decir que Kant ofrece algo así como un análogo o equivalente moral del argumento ontológico. Los propugnadores de éste lo entendieron como una demostración teorética de la existencia de Dios, demostración tal que una vez entendida impone la aceptación. Kant no admite la existencia de ninguna demostración así. Pero piensa que hay algo análogo a ella. Concebir a Dios como sujeto que da órdenes morales, algo inmanente a la conciencia moral, y tener fe religiosa en Él son una y la misma cosa. Pero eso no significa que partiendo de la idea puramente abstracta de un supremo legislador moral podamos deducir teoréticamente la existencia de ese legislador divino, de tal modo que se imponga al espíritu la aceptación de la conclusión. Lo que quiere decir es que dentro de la conciencia moral y para ella, la idea de la ley como voz de un legislador divino es equivalente a la fe en la existencia de Dios. Pues tener esa idea de Dios es para la conciencia moral postular Su existencia. Es posible que esta línea de argumentación no resulte muy convincente. Pues se puede argüir que a la larga equivale a la tautología de que creer en Dios es creer en Dios. Pero es al menos evidente que Kant está buscando una aproximación más directa a la creencia en Dios, basada también en la conciencia moral, pero más rectilínea que la ya desarrollada en la segunda *Crítica*. Y está claro que no podemos saber cómo habría desarrollado ese nuevo planteamiento si hubiera podido hacerlo.

4.El hombre como persona y como microcosmos.

Hemos visto que la síntesis de las ideas de Dios y Mundo es obra del hombre, del sujeto pensante. Esto es posible porque el hombre mismo es un ser intermedio y mediador, y el concepto de hombre es un concepto mediador, Pues el hombre tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Pertenece a la esfera suprasensible y a la sensible, a la nouménica y a la fenoménica; y a través de la conciencia moral lo sensible se subordina a lo suprasensible. La razón humana puede de este modo pensar la totalidad del ser suprasensible en la idea de Dios, y la totalidad del ser sensible en la idea de Mundo; y sintetiza estas ideas al poner entre ellas una relación por la cual la idea de Mundo se subordina a la idea de Dios.

Que el hombre pertenece al orden o esfera sensible es cosa evidente. O sea, es evidente que pertenece a la clase de los seres físicos orgánicos. Y como tal, el hombre está sometido a las leyes de la causalidad determinada. Pero su vida moral manifiesta su libertad; y, en cuanto libre, el hombre pertenece al orden nouménico, o esfera nouménica. “El hombre (que es un ser del mundo [*ein Weltwesen*]) es al mismo tiempo un ser que posee libertad, propiedad que se encuentra fuera de. los principios causales del mundo, pero que, sin embargo, pertenece al hombre.”[663] Y poseer libertad es poseer *espíritu*. “Hay pues un ser por encima del mundo, a saber, el espíritu del hombre.”[664] Mas ser libre en virtud de un principio espiritual es ser una persona. “El ser corpóreo vivo es animado (*animal*). Si es una persona, es un ser humano.”[665] El hombre es persona en cuanto es un ser libre, autoconsciente, moral.

¿Significa eso que el hombre esté, por así decirlo, escindido en dos elementos? Lo que obviamente significa es que podemos distinguir entre el hombre como noúmeno y el hombre como fenómeno. “El hombre en el mundo pertenece al conocimiento del mundo; pero el hombre en cuanto consciente de su deber en el mundo no es fenómeno, sino noúmeno, y no es cosa, sino persona.”[666] Mas aunque el hombre posee esta naturaleza dúplice, hay unidad de la consciencia. “Yo (el sujeto) soy persona, no sólo consciente de mí mismo, sino también como objeto de intuición en el espacio y en el tiempo y en cuanto tal perteneciente al mundo.”[667] Poseo “la consciencia de mi existencia en el mundo en el espacio y el tiempo”.[668] Esta unidad, que es al mismo tiempo unidad de dos principios, se manifiesta en la conciencia moral. “Hay en mí una realidad que, diferente de mí mismo en la relación causal de eficiencia (*nexus effectivus*), obra sobre mí (*agit, facit, operatur*). Dicha realidad, que es libre, o sea, independiente de la ley natural en el espacio y el tiempo, me dirige interiormente (me justifica o me condena); y yo, hombre, soy yo mismo esa realidad...”[669] Además, mi libertad puede trasponerse en acción dentro del mundo. “Hay en el hombre un principio activo, aunque suprasensible, el cual, independientemente de la naturaleza y de la causalidad natural, determina fenómenos y se llama libertad.”[670]

Si Kant hubiera desarrollado su teoría de la construcción de la experiencia, habría podido, efectivamente, derivar el yo empírico y el hombre fenoménico de la autoposición del yo nouménico teniendo en cuenta la autorrealización moral. Pero eso no pasa de ser la afirmación de que en la filosofía kantiana misma hay fundamentos para el desarrollo de la posición que adoptó Fichte. Y este último mantuvo siempre, en efecto, que su sistema era un desarrollo coherente de tendencias internas al kantismo. Pero tal como están los textos, lo que encontramos es más bien el concepto metafísico del hombre como microcosmos que piensa el macrocosmos, a saber, el Universo. El Universo en cuanto pensado por el hombre en las ideas regulativas de Dios y el Mundo es una proyección de la naturaleza dúplice de aquél. Ninguna de las dos ideas representa ningún objeto dado. Y partiendo de la idea regulativa de Dios como idea trascendental no podemos deducir la existencia de Dios como sustancia. En la medida en que Su existencia es dada o manifiesta, lo es sólo a la conciencia moral en su percepción de la obligación. Pero, como hemos visto, esto deja sin resolver el problema de la existencia objetiva de Dios. ¿Es la realidad correspondiente al término ‘Dios’ simplemente el principio suprasensible presente en el hombre mismo, el yo nouménico? ¿O es un ser distinto del hombre y conocido sólo en y por la consciencia de la obligación? Yo creo que la segunda respuesta es la que representa las convicciones de Kant. Pero no se puede decir que las anotaciones del *Opus postumum* resuelvan concluyentemente la cuestión. Esta obra ilustra más bien la tendencia del kantismo a transformarse en un sistema de idealismo trascendental que subordina el ser al pensamiento o los identifica en última instancia. No creo que Kant mismo diera ese paso decisivo. Pero la tendencia está implícita en sus escritos, aunque Kant no aceptara con agrado la idea de Fichte de que debía eliminar de su sistema el elemento de realismo, de “dogmatismo”, como decía Fichte. De todos modos, es impropio interpretar la filosofía de Kant refiriéndola exclusivamente al idealismo especulativo que le sucedió. Si la tomamos, como es debido, por sí y en sí misma, la filosofía kantiana se puede entender como un original intento de resolver el problema de la reconciliación de los dos reinos de la necesidad y la libertad, no por la reducción de uno a otro, sino mediante el descubrimiento de su punto de contacto en la conciencia moral del hombre.

Parte V

Capítulo XVII
Resumen conclusivo.

1.Observaciones previas.

En el prólogo a este tomo observé que los volúmenes IV, V y VI de esta Historia, que comprenden en conjunto la filosofía de los siglos XVII y XVIII, constituyen una trilogía. Es decir, que se pueden considerar como un conjunto. Al principio del volumen IV se situó un capítulo de introducción a los temas tratados por los tres volúmenes. Prometí dar entonces un resumen conclusivo común al final del volumen VI.

El objetivo de este repaso conclusivo no es dar una sinopsis de las varias filosofías discutidas en la trilogía, sino intentar alguna discusión de la naturaleza, la importancia y el valor de los principales estilos de filosofías, o movimientos filosóficos, de los siglos XVII y XVIII. Será necesario limitar la discusión a algunos temas escogidos. Además, aunque sin duda se hará referencia a filósofos individuales, a veces será necesario tratar complejos movimientos de pensamiento, que comprenden a filósofos discrepantes entre sí en importantes respectos, como si representaran estilos de filosofar homogéneos, o hasta sistemas filosóficos homogéneos. Dicho de otro modo: me propongo una discusión de tipos ideales, por así decirlo, y de generalizaciones que necesitarían importantes precisiones. Este procedimiento no es deseable en sí, pero me parece un modo legítimo de llamar la atención acerca de ciertos rasgos del pensamiento filosófico del período estudiado, siempre que las varias filosofías se traten en otras páginas por sus propios méritos.

2.El racionalismo continental.

En la introducción al volumen IV se prestó especial atención al deseo de

Descartes de superar el nuevo escepticismo del Renacimiento, que era, entre otras cosas, escepticismo acerca de la posibilidad de resolver los problemas metafísicos y de conseguir la verdad en la metafísica. Y hemos visto que Descartes contempló la matemática como modelo del razonamiento claro y cierto. Descartes deseaba dar a la filosofía una claridad y una certeza análogas a la claridad y a la certeza de las matemáticas, y destilar, por así decirlo, del método matemático un método que permitiera al espíritu proceder de un modo ordenado y paso a paso, sin confusión ni error.

Se comprende fácilmente que Descartes apelara a la matemática como modelo de razonamiento si se tiene en cuenta sus propios estudios y talentos, así como los avances contemporáneos en aquel campo. Ni tampoco es excepcional ningún otro rasgo de este caso de influencia de factores extra-filosóficos en el pensamiento filosófico. Pues aunque la filosofía tiene una continuidad propia, en el sentido de que podemos dar una exposición inteligible de su desarrollo histórico, esa continuidad no es absoluta, como si la filosofía recorriera un camino completamente aislado, sin conexión con otros factores culturales. Su continuidad puede verse influida de modos diversos por otros factores. Por ejemplo, la filosofía puede verse influida por otros factores en cuanto al método adecuado que ha de utilizar. La tendencia de Descartes a ver en la matemática un modelo de método puede ejemplificarlo. Otro ejemplo es los modernos intentos de interpretar la metafísica como una serie de hipótesis más generales que las de las ciencias particulares, interpretación que refleja también la influencia de un modelo extra-filosófico, a saber, el método hipotético-deductivo de la física moderna. Por otra parte, la filosofía puede ser influida por factores extra-filosóficos también respecto de su tema, o respecto de la importancia que hay que dar a algún tema. En la Edad Media la filosofía estuvo así muy influida por la teología, la “reina de las ciencias”. En los primeros decenios del siglo XIX podemos ver reflejarse en el sistema de Hegel la consciencia del desarrollo histórico que se expresó en el crecimiento de la ciencia histórica. El marxismo muestra obviamente la influencia de la consciencia creciente de la importancia de los factores económicos en la historia de la civilización y de la cultura. La filosofía de Bergson debía mucho no sólo a la hipótesis científica de la evolución, sino también a los estudios de psicólogos y sociólogos. El pensamiento de Whitehead está influenciado por la transición de la física clásica a la moderna. También puede estar la filosofía influida por factores extra-filosóficos respecto de la formulación de sus problemas. Por ejemplo, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo es un problema clásico y recurrente; pero el progreso de las ciencias particulares ha afectado a los modos de plantearse ese problema a los diversos filósofos. El progreso de la mecánica hizo que el problema se presentara a los filósofos del siglo XVII bajo una luz determinada, mientras que los modernos desarrollos de la psicología le han dado una coloración diferente, por así decirlo, para la visión de pensadores más tardíos. En cierto sentido se puede decir que se trata del mismo problema, de un problema “perenne”; pero en

otro sentido podemos decir que se trata de problemas diferentes, en el sentido, esto es, de que hay que tomar por fuerza en consideración factores relevantes diferentes, los cuales afectan a nuestra concepción y nuestra formulación del problema básico.

Esto no es sino un reconocimiento de hechos empíricos, y no la proclamación de la relatividad de la verdad. Es insensato negar los datos históricos a que apelan los partidarios de la teoría del relativismo. Pero de eso no se sigue necesariamente que el reconocimiento de los datos históricos implique la aceptación de la tesis de que los sistemas de filosofía no se pueden juzgar sino desde el punto de vista de su contexto histórico y su situación, y que no es posible ningún juicio absoluto acerca de la verdad o la falsedad de sus proposiciones. Es difícil negar que en el curso de su desarrollo la filosofía (o sea, las opiniones de los filósofos) se ha visto influida por factores extra-filosóficos. Pero eso no nos impide discutir, sin referencia a dichos factores, la cuestión de si las proposiciones enunciadas por los filósofos son verdaderas o falsas.

Volviendo a la admiración de Descartes por el modelo del método matemático, podemos recordar que también otros destacados filósofos racionalistas del período moderno prekantiano sintieron vivamente la influencia de dicho modelo; un ejemplo es Spinoza. Pero lo que en la historia de la filosofía del siglo XVII se llama racionalismo[671] no es una mera preocupación por el método. Es natural pensar que la filosofía puede aumentar nuestro conocimiento de la realidad.[672] Es ésa una expectativa espontánea, de modo que las dudas acerca de la capacidad de la filosofía a este respecto son posteriores a esa expectativa, no anteriores a ella. Por todo eso es comprensible que el destacado éxito de la aplicación de la matemática a la ciencia física a partir del Renacimiento inclinara a algunos filósofos a pensar que la aplicación a la filosofía de un método análogo al matemático les permitiría no sólo sistematizar lo ya conocido y dar forma de conocimiento, por así decirlo, a proposiciones verdaderas aún no demostradas lógicamente, sino también aumentar nuestro conocimiento mediante la deducción de verdades desconocidas o no reconocidas. La idea de utilizar la matemática para el progreso de la ciencia física no era nueva, ciertamente. Ya Rogerio Bacon, por ejemplo, había insistido durante el siglo XIII en la necesidad de hacerlo así. Pero hasta el Renacimiento no se puede hablar realmente de éxitos de la aplicación de la matemática a la física. Y era natural que algunos filósofos postrenacentistas intentaran la aplicación a la filosofía de un método análogo al de la matemática, con objeto de ampliar el ámbito de nuestro conocimiento de la realidad. Dicho de otro modo, los racionalistas se interesaban no sólo por la metodología, sino también por el uso del método adecuado para descubrir verdades nuevas, para aumentar nuestro conocimiento positivo de la realidad.

Ahora bien: si combinamos la idea de dar a la filosofía un método análogo al de la matemática con la idea de deducir a partir de proposiciones fundamentales o ya demostradas otras proposiciones que nos den nuevo conocimiento factual de la realidad, llegamos a la idea de un sistema deductivo de filosofía que será afín al de la

matemática en su forma deductiva, pero diferente de él en el sentido de que el sistema de filosofía nos suministrará verdades acerca de la realidad existente. No digo que esa distinción fuera universalmente admitida por los pensadores renacentistas y postrenacentistas. Galileo, por ejemplo, no concebía la matemática como una ciencia puramente formal que desarrolla las implicaciones de definiciones y axiomas convencionalmente elegidos, sino como un saber que nos revela el corazón mismo de la naturaleza, que nos permite leer el libro de la naturaleza. Pero está claro que una proposición acerca de las propiedades del triángulo, por ejemplo, no nos dice que haya objetos triangulares, mientras que los grandes filósofos racionalistas del período moderno prekantinno se consideraban dedicados al estudio de la realidad existente.

La aplicación con éxito de la matemática a la ciencia física sugiere de un modo natural que el mundo es inteligible, “racional”. Así, por ejemplo, según Galileo Dios ha escrito el libro de la naturaleza con caracteres matemáticos. Y si la filosofía ha de ser un sistema deductivo y ha de darnos, al mismo tiempo, cierta información factual acerca del mundo, es obviamente necesario suponer que el mundo es de tal naturaleza que la filosofía consigue esa combinación de rasgos. En la práctica, eso significa que la relación causal ha de asimilarse a la relación de implicación lógica. Y efectivamente hallamos en los filósofos racionalistas la tendencia a esa asimilación.

Supongamos ahora que el mundo sea un sistema racional en el sentido de que posee una estructura inteligible que el filósofo puede reconstruir mediante un proceso deductivo. La filosofía se puede representar entonces como el despliegue de la razón misma, de tal modo que el desarrollo sistemático del conocimiento filosófico nos revela la estructura objetiva de la realidad. Pero si el sistema de la realidad se puede reconstruir mediante un proceso deductivo que representa el despliegue de la razón, entonces no es innatural postular una teoría de ideas al menos virtualmente innatas. Pues el autodespliegue de la razón significará el desarrollo de un sistema filosófico por el espíritu y por sus propios medios, si así se puede decir. Y el sistema estará prefigurado en el espíritu en la forma de ideas virtualmente presentes desde el comienzo, aunque la experiencia sea necesaria como ocasión de su actualización. Con esto no quiero decir que un sistema deductivo de filosofía implique necesariamente la teoría innatista. Pero si el sistema se representa como un despliegue del espíritu mismo y si esta descripción significa algo más que el desarrollo de las implicaciones lógicas de ciertas definiciones y ciertos axiomas libremente elegidos o derivados de algún modo de la experiencia, parecerá obligada alguna versión de la teoría de las ideas innatas. Y la doctrina de unas ideas virtualmente innatas encaja con el concepto del autodespliegue del espíritu o razón mucho mejor que una teoría que postule ideas innatas actuales.

Si la filosofía ha de basarse en ideas virtualmente innatas y si sus conclusiones han de ser verdaderas con certeza, está claro que esas ideas tienen que representar visiones intuitivas reales de esencias objetivas. Además, necesitaremos alguna seguridad de que en el proceso de la deducción filosófica estemos tratando de la

realidad existente, y no simplemente del reino de la posibilidad. Por eso podemos entender fácilmente el entusiasmo de los metafísicos racionalistas por el argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios; si esa argumentación es válida, permite una inferencia inmediata de la idea a la existencia de la realidad última, Dios, el Ser absolutamente perfecto y necesario.

¿Cómo puede usarse ese argumento en una reconstrucción deductiva de la estructura de la realidad? Del modo siguiente. Si apuramos la analogía entre el desarrollo de un sistema deductivo de matemática y la construcción de un sistema filosófico, llegamos a la necesidad de empezar la filosofía con una proposición que exprese la existencia del ser último (una proposición tomada como análogo de los axiomas fundamentales de la matemática), así como a la de deducir el ser finito mediante una asimilación de la relación causal a la de implicación lógica. Por eso necesitamos tener asegurada la existencia del principio metafísico primario, o ser último. Y el argumento ontológico, que procede directamente de la idea de este ser a su existencia, es mucho más afín a las exigencias de un sistema puramente deductivo que un argumento *a posteriori* que infiera explícitamente la existencia de Dios partiendo de la existencia de seres finitos. Pues, dicho en el lenguaje de la lógica, lo que queremos es pasar del principio a la conclusión, y no de la conclusión al principio.

La anterior interpretación del racionalismo es, ciertamente, descripción de un tipo ideal, de lo que podría llamarse racionalismo puro o ideal. Esa interpretación no se puede aplicar sin más a los grandes sistemas de la filosofía continental prekantiana. De los tres principales sistemas racionalistas discutidos en el volumen IV el que más se acerca a la anterior descripción es el de Spinoza. Descartes, como ya entonces vimos, no empieza con la realidad última, sino que arranca de la existencia del yo finito como sujeto pensante.

Y no pensó tampoco que la existencia del mundo se pudiera deducir de la existencia de Dios. Leibniz, por su parte, distinguía entre verdades necesarias, o de razón, y verdades contingentes, o de hecho. Presentaba la distinción como relativa a nuestro conocimiento finito, pero, en cualquier caso, la practicaba. Y no creía que la creación de las mónadas que realmente existen fuera lógicamente deducible de la esencia divina por un proceso de razonamiento basado en el principio de no-contradicción. Para explicar el paso del orden de las esencias necesarias al de las existencias contingentes Leibniz apelaba al principio de la perfección o el óptimo, no al principio de no-contradicción.

Pero aunque la descripción interpretativa del racionalismo que he dado antes no se pueda aplicar sin más a todos los sistemas generalmente llamados de metafísica racionalista, representa, al menos, una tendencia presente en todos ellos. Y en las observaciones introductorias a este capítulo advertí que utilizaría tipos ideales y admitiría generalizaciones que en su aplicación a casos particulares iban a necesitar sin duda precisiones y correcciones.

No me parece que sea necesario discutir por lo largo la teoría de las ideas innatas. Me parece que, al menos en sus grandes líneas, queda claramente justificada la *Crítica* que Locke ha hecho de esa teoría para mostrar que es una hipótesis superflua. Si la teoría de las ideas virtualmente innatas significa sólo que el espíritu es capaz de formar ciertas ideas, entonces todas las ideas se pueden llamar innatas. Pero en este caso no tendrá interés la cuestión. La teoría no puede tener interés más que en el caso de que algunas ideas se deriven de la experiencia mientras que otras no pueden derivarse de la experiencia. Pero ¿qué significa derivarse de la experiencia? Si la experiencia se reduce a la recepción de impresiones (en el sentido de Hume) y si las ideas se conciben como efectos automáticos o representaciones fotográficas de impresiones, resulta muy difícil, si no imposible, explicar ciertas ideas como derivadas de la experiencia. Por ejemplo: no tenemos impresión alguna de una perfección absoluta ni de una infinitud absoluta. Pero si admitimos la actividad constructiva del espíritu, ya no me parece necesario admitir, por ejemplo, que la idea de perfección absoluta haya de ser innata o directamente impresa por Dios. Desde luego que si la idea fuera en realidad la intuición de la perfección absoluta no podríamos explicar su origen sirviéndonos de la actividad sintetizadora del espíritu basada en la experiencia de la perfección finita y limitada. Pero no parece haber razón suficiente para decir que tengamos intuiciones de la perfección absoluta y de la infinitud absoluta. Por eso podemos dar una explicación empírica del origen de esas ideas, siempre que no afirmemos al mismo tiempo que derivación a partir de la experiencia significa representación fotográfica de los datos inmediatos de la percepción sensible e introspección. No es que la teoría de las ideas innatas afirme una imposibilidad lógica. Se trata más bien de que redunda en una hipótesis superflua a la cual se puede aplicar con fruto “la navaja de Ockham”. el principio de economía. Desde luego que la teoría se puede trasformar al modo en que lo hizo Kant para obtener su teoría de las categorías *a priori*, las cuales son, por así decirlo, moldes para conceptos, y no conceptos o ideas en el sentido ordinario. Pero una vez trasformada de ese modo, la teoría no puede ya realizar su función clásica de dar una base al sistema metafísico en el sentido en que entendían la metafísica los racionalistas prekantianos.

La recusación de la teoría de las ideas innatas implica recusación del ideal racionalista, si éste se entiende como el ideal de deducir un sistema de la realidad partiendo simplemente de los medios del espíritu mismo, sin recurrir a la experiencia. Pues este ideal implica la teoría de las ideas virtualmente innatas. Pero la recusación de la teoría no implica necesariamente la del ideal (como tal) de una metafísica deductiva en general. Pues podríamos llegar a los principios fundamentales de una tal metafísica partiendo de la experiencia. O sea: la experiencia puede ser la ocasión de nuestra visión de la verdad de ciertas proposiciones metafísicas fundamentales. Tomemos, por ejemplo, la proposición “todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca”. Las ideas de génesis (llegar al ser) y de causalidad se

obtienen por la experiencia, no son ideas innatas.[673] Son, además, ideas distintas. Es decir: la idea de ser causado no se obtiene por mero análisis de la idea de llegar a ser, no en un sentido que hiciera verdadera la afirmación de que la proposición dada es una tautología. Por lo tanto, la proposición es sintética. Pero si, como creo, la proposición expresa una comprensión de una conexión objetiva necesaria, no será una proposición sintética *a posteriori*, no será una generalización empírica que pueda resultar verdadera o falsa. Por el contrario, habrá de ser una proposición sintética *a priori*, no en el sentido de ser innata, sino en el sentido de que su verdad es lógicamente independiente de la verificación empírica.[674] Y si hay un número suficiente de proposiciones de este tipo, resultará tal vez posible dar a la metafísica general u ontología la forma de una ciencia deductiva.

Pero de eso no se sigue, ciertamente, que podamos deducir proposiciones existenciales partiendo de proposiciones del tipo indicado. La proposición "todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca" afirma que si algo llega al ser, lo hace por la acción de una causa extrínseca, pero no dice que haya, haya habido o vaya a haber algo que llegue al ser. Ni podemos deducir de la proposición la conclusión de que haya, haya habido o vaya a haber algo de esa clase. Dicho más precisamente: de dos proposiciones ninguna de las cuales sea de existencia no podemos deducir lógicamente una conclusión existencial. Podemos, por ejemplo, deducir proposiciones que sean verdaderas de todos los seres finitos si hay seres finitos. Pero no podemos deducir que haya seres finitos. Dicho de otro modo: si admitimos que puede haber proposiciones sintéticas *a priori*, entonces podemos también deducir un esquema de la realidad, en el sentido de un cuerpo de proposiciones que serán verdaderas de las cosas existentes si hay cosas existentes. Pero no podemos deducir que esta condición se cumpla de hecho. Nos quedamos en la esfera de la posibilidad.

De proposiciones que afirman algo que tiene que ser verdadero de toda cosa existente no podemos deducir más que proposiciones del mismo tipo. O sea, de proposiciones necesarias no podemos deducir proposiciones contingentes, proposiciones cuyas contrarias pueden ser verdaderas. Y esto vale igual si limitamos las proposiciones necesarias a las de la lógica formal y la matemática pura que si admitimos principios metafísicos necesariamente verdaderos. Dicho de otro modo: si partimos de premisas que pertenezcan a la metafísica general u ontología y procedemos deductivamente, nos mantenemos dentro de la esfera de la metafísica general u ontología. De premisas así no podemos deducir las proposiciones verdaderas pertenecientes al cuerpo de ninguna ciencia particular. Sin duda podemos aplicar a clases particulares de cosas finitas principios metafísicos que son necesariamente verdaderos de toda cosa finita. Pero eso no es lo mismo que deducir de premisas metafísicas las proposiciones de la química o de la botánica. Si suponemos que la proposición según la cual todo lo que llega al ser lo hace por la acción de una causa extrínseca es una proposición metafísica necesariamente

verdadera, llegamos a la conclusión de que si existe la cosa cáncer de pulmón, esa cosa tendrá causa o causas extrínsecas. Pero no podemos deducir de la metafísica cuáles son esas causas.

No pretendo afirmar que Descartes, por ejemplo, creyera efectivamente que podemos partir de verdades metafísicas generales y deducir lógicamente de ellas todas las verdades de la ciencia natural, prescindiendo del experimento, la observación, la hipótesis y la verificación empírica. Pero la tendencia del racionalismo consistía en asimilar el entero cuerpo de las proposiciones verdaderas a un sistema matemático en el cual todas las conclusiones se encuentran lógicamente implicadas por las premisas fundamentales. Y en la medida en que los racionalistas alimentaban el ideal de esa asimilación se entregaban, ciertamente, a un sueño vano.

Como queda dicho, es imposible deducir una proposición de existencia partiendo de dos premisas ninguna de las cuales es una proposición existencial. Pero aquí se nos presenta la cuestión de si partiendo de una proposición de existencia podemos deducir otras proposiciones de existencia, de tal modo de que la existencia del principio ontológico último pudiéramos deducir la existencia del ser finito o dependiente. Dicho de otro modo: ¿podemos arrancar de la afirmación de la existencia del ser absolutamente perfecto e infinito y deducir la existencia del ser finito?

Para hacerlo tendríamos que poder demostrar o probar una de dos cosas. O bien que la significación del término ‘ser infinito' contiene ya como parte de sí misma la significación del término ‘ser finito’; o bien que la naturaleza del ser infinito es tal que tiene que causar necesariamente (crear) ser finito. En el primer caso tendríamos una filosofía monista. Afirmar la existencia del ser infinito sería ya afirmar la existencia del ser finito, puesto que ésta está ya comprendida de algún modo en lo primero. Si hubiéramos demostrado ya la existencia del ser infinito —por ejemplo, mediante el argumento ontológico—, nos bastaría con analizar el término ‘ser infinito’ para mostrar que existe el ser finito. En el segundo caso no daríamos necesariamente en una filosofía monista; pero de todos modos el ser finito, aunque distinto de Dios, procedería de Él por una necesidad de la naturaleza divina.

Por lo que hace a la primera alternativa, el término ‘ser infinito’ se usa en contraposición al término ‘ser finito’ y comprende a este último sólo en el sentido de que implica la negación de la finitud (y así ésta aparece en su significación;. La afirmación de la existencia del ser infinito implica la negación de que ese ser sea finito, no la negación de que haya ser finito existente como modificación del infinito. Tal vez se piense que el término ‘ser infinito’ es vacío si se toma según una distinción que lo contraponga al término ‘ser finito’, y que para darle contenido hemos de entenderlo en el sentido del complejo infinito de los seres finitos. Pero en este caso la afirmación de que existe el ser infinito equivaldría a la afirmación de que el número de los seres finitos es infinito. Y sería tan huero decir que se deduce la existencia del ser finito a partir de la del ser infinito como decir que la existencia de tazas de té se

deduce de la afirmación de que el número de tazas de té es infinito. En este contexto nos interesa la deducción del ser finito a partir del ser infinito una vez conocida la existencia de éste. Pero si afirmar la existencia del ser infinito fuera afirmar que el número de los seres finitos es infinito, no podríamos decir que sabemos que hay ser infinito mientras no supiéramos que el número de los seres finitos es infinito. Y en este caso no se presentaría siquiera la idea de deducir la existencia de los seres finitos.

Por lo que hace a la segunda alternativa, o sea, a demostrar que Dios crea por necesidad de Su naturaleza, ¿qué base puede darse a esa afirmación? Si por Dios entendemos un ser perfecto e infinito, afirmar la existencia de Dios es afirmar la existencia de un ser que por su naturaleza es autosuficiente. O sea, la creación de ser finito no puede añadir a Dios nada de lo cual careciera. Y en este caso no parece que haya fundamento alguno para afirmar la necesidad de la creación. Es significativo el que Leibniz, al intentar explicar la creación divina, recurriera a la idea de necesidad moral, en vez de a la de necesidad metafísica. Pero una vez entendido Dios como el ser absolutamente perfecto, no parece haber fundamento para afirmar la necesidad de la creación en ningún sentido de la palabra ‘necesidad’.

Desde luego que si estuviéramos discutiendo el teísmo y el panteísmo como tales tendríamos que considerar todo este tema de la relación entre lo finito y lo infinito. Pero lo que discutimos es un punto particular, a saber, la deducción del ser finito a partir del infinito una vez conocida la existencia de éste. Y esta cuestión implica una distinción entre lo finito y lo infinito, pues se trata de deducir la existencia de lo finito a partir de lo infinito. Por lo tanto, si el término ‘ser infinito’ se analiza de tal modo que signifique simplemente un número infinito de seres finitos, entonces desaparece sin más el problema de la deducción tal como inicialmente se entendía. Todo lo que hace falta es un análisis de ‘ser infinito', y ese análisis disuelve el problema. La pregunta inicial carece de significación. Pero si mantenemos la distinción esencial para que el problema sea significativo (o sea, la distinción entre lo finito y lo infinito), entonces no parece haber fundamento para una deducción de la existencia del ser finito a partir de la del ser infinito. Y lo único que nos ocupaba era esta deducción, no los problemas que surgen cuando se procede a la inversa y se afirma la existencia de lo infinito partiendo de la de lo finito.

Resúmanlos de forma dogmática esas reflexiones *Crítica*s. En primer lugar, no podemos deducir de premisas que afirmen lo que ha de ser verdadero de toda cosa, si es que existe alguna, la conclusión de que existe algo. En segundo lugar, de premisas que afirman lo que necesariamente ha de ser verdadero de toda cosa no podemos deducir conclusiones factualmente verdaderas, pero que pudieran ser falsas. En tercer lugar, no podemos arrancar de la afirmación del ser infinito para deducir la existencia del ser finito. Por lo tanto, no podemos construir una metafísica puramente deductiva según el modelo del sistema matemático, si por metafísica puramente deductiva entendemos una metafísica en la cual la afirmación del ente que es primero en el

orden ontológico corresponde a las premisas fundamentales del sistema matemático, y la deducción de la existencia del mundo de los seres finitos corresponde a la deducción de las conclusiones en el sistema matemático.

Es obvio que esos comentarios críticos no afectan a los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz más que en la medida en que se acercan a lo que he llamado tipo ideal de racionalismo. Y lo hacen en grados diversos. No pretendo decir que esos filósofos no hayan enseñado nada verdadero ni interesante. En el peor de los casos, esos filósofos nos han ofrecido interesantes visiones del mundo. Y suscitaron, además, importantes problemas filosóficos. Por otra parte ofrecieron programas para la investigación ulterior. Así, por ejemplo, la descripción por Spinoza de la consciencia o el sentimiento de la libertad como ignorancia de las causas determinantes se puede interpretar retrospectivamente como una incitación al desarrollo de la psicología profunda. Y el sueño leibniziano de un lenguaje simbólico ideal tiene una importancia obvia en los campos de la lógica y del análisis lingüístico. Pero nada de eso altera el hecho de que la historia del racionalismo continental pre-kantiano ha contribuido a mostrar que la filosofía metafísica no puede adoptar una forma sugerida por una analogía estrecha con la forma deductiva de la matemática pura.

3.El empirismo británico.

El empirismo británico es un movimiento de pensamiento que tiene para la filosofía contemporánea mucho mayor importancia que el racionalismo continental prekantiano. Hume es hoy un pensador vivo en un sentido en que no lo es Spinoza. Efectivamente se ha desarrollado el empirismo de los siglos XVII y XVIII , y el lenguaje en el cual se expresa ahora es algo diferente del utilizado por los empiristas clásicos. En particular, hoy se acentúan las consideraciones lógicas más que las psicológicas. Pero queda el hecho de que el empirismo ejerce una poderosa influencia en el pensamiento moderno, particularmente, desde luego, en Inglaterra, mientras que la influencia ejercida por los filósofos racionalistas prekantianos sobre los pensadores más metafísicos de nuestros días no se debe a su proximidad a lo que he llamado tipo ideal de racionalismo, sino a otros aspectos de su pensamiento.

Al discutir el empirismo británico clásico se tropieza con una dificultad análoga a la que se presenta cuando se discute el racionalismo como tal. Pues los filósofos de los siglos XVII y XVIII que se clasifican tradicionalmente como empiristas difieren

mucho en sus opiniones. Si se interpreta el empirismo a la luz de su punto de partida, o sea, a la luz de la tesis de Locke según la cual todas las ideas proceden de la experiencia, entonces es obvio que hemos de empezar por situar a Locke entre los empiristas. Pero si se interpreta el movimiento a la luz de su punto de llegada en la filosofía de Hume, entonces habremos de admitir que las filosofías de Locke y Berkeley, aunque contienen elementos empiristas, no son sistemas puramente empiristas. Pero esta dificultad es, ciertamente, inevitable si nos proponemos discutir el empirismo como conjunto de doctrinas y como tipo ideal, más que como movimiento histórico. Y en esta sección me propongo atender al empirismo tal como principalmente lo representa Hume. Por eso advierto anticipadamente que se que mis comentarios tendrán mayor significación para una discusión del pensamiento de Hume que para el estudio de Locke o de Berkeley.

También es verdad que el empirismo de Hume se puede contemplar desde varios puntos de vista. Se puede entender como doctrina psicológica acerca del origen y la formación de las ideas, o como doctrina epistemológica acerca de la naturaleza, el alcance y los límites del conocimiento humano. Podemos entenderlo como una teoría lógica de los diferentes tipos de proposiciones o como un ensayo de análisis conceptual, de análisis de conceptos como espíritu, cuerpo, causa, etc. Pero todos esos aspectos se unifican por obra del mismo Hume en la idea de la ciencia de la naturaleza humana, el estudio del hombre en sus actividades cognoscitivas y razonadoras y en su vida moral, estética y social. Como vimos al considerar en el volumen V el pensamiento de Hume, el filósofo aspiraba a una ampliación de la "filosofía experimental" a lo que él llamaba "temas morales", usando el término en sentido muy amplio. Un estudio del hombre no es sin más señal de empirismo. El hombre ha sido igualmente objeto de estudio para los racionalistas, por no hablar ya de los filósofos griegos, medievales y renacentistas. Pero, como se acaba de decir, la aspiración de Hume consistía en aplicar a ese tema el método de la "filosofía experimental". Y esto significaba para él una limitación a la evidencia ofrecida por la observación. Ciertamente hemos de esforzarnos por hallar las causas más simples y menos numerosas que puedan explicar los fenómenos. Pero al hacer esto no podemos rebasar los fenómenos, en el sentido de apelar a entidades ocultas, a sustancias no observadas. Puede ser que haya causas ocultas; pero aunque las haya, no podemos tenerlas en cuenta en la ciencia experimental del hombre. Hemos de intentar descubrir leyes generales (el principio de la asociación de ideas, por ejemplo) que correlaten los fenómenos y permitan la predicción verificable. Pero no hemos de esperar, ni menos pretender, descubrir causas últimas que trasciendan el nivel fenoménico. Y hay que rechazar toda hipótesis que lo pretenda.

Dicho de otro modo, el plan de Hume consiste en ampliar a la filosofía en general las limitaciones metodológicas de la física newtoniana. Por eso no es absurdo decir que al modo como el racionalismo continental estaba influido por el modelo de la deducción matemática, así el empirismo de Hume estaba bajo la influencia del

modelo de la física newtoniana. El propio Hume lo deja bien en claro en su introducción al *Treatise of Human Nature*. Por eso es razonable considerar el racionalismo y el empirismo como experimentos: el experimento de ver hasta qué punto es aplicable a la filosofía el modelo matemático (racionalismo) y el experimento de aplicar a la filosofía las limitaciones metodológicas de la física clásica (empirismo).[675]

El análisis reductivo es probablemente el rasgo del método de Hume que más inmediatamente llama la atención del lector. Entiendo por análisis reductivo un análisis de lo complejo que lo reduce a lo simple o relativamente simple, y un análisis de los todos que los reduce a sus partes constitutivas. El uso del análisis reductivo no era, en sí, ninguna novedad. Sin ir más lejos, podemos recordar la reducción por Locke de las ideas complejas a ideas simples, o el análisis, por Berkeley, de las cosas materiales reduciéndolas a aglomerados de fenómenos, de “ideas", como el decía. Pero Hume aplicó este método de investigación mucho más radicalmente que sus predecesores. Baste con citar su análisis de la causalidad y del yo.

No podremos decir, desde luego, que la filosofía de Hume fuera todo análisis y nada síntesis. Pues, entre otras cosas. Hume intentaba reconstruir lo complejo partiendo de sus elementos. Así intentaba mostrar, por ejemplo, cómo surge nuestra compleja idea de la relación causal También realizó Hume una actividad de síntesis en el sentido de dar un cuadro general del territorio, por así decirlo, del conocimiento humano y de la naturaleza de la experiencia moral. Pero excluía la síntesis metafísica de tipo tradicional. Ésta quedaba eliminada por las limitaciones metodológicas que se imponía Hume y por los resultados de su análisis. Por ejemplo: dado su análisis de la causalidad, Hume no podía sintetizar la multiplicidad de los objetos fenoménicos por el procedimiento de relacionarlos, como los efectos con la causa, con un Uno que trasciende los objetos sintetizados. Locke y Berkeley podían proceder así; Hume no. Por lo tanto, aunque sería incorrecto decir que no hay síntesis alguna en el desarrollado empirismo de Hume, podemos afirmar legítimamente que en comparación con los sistemas racionalistas la filosofía de Hume es una filosofía analítica. Eso significa que su rasgo más evidente es el análisis reductivo, no la síntesis tal como la entenderían los metafísicos racionalistas.

Todo eso se puede expresar también de otro modo. Hume se interesaba por el análisis de términos como ‘causa’, 'yo', ‘justicia’, etc. Su tema no era la deducción de la existencia de una cosa a partir de otra. Y su empirismo no permitía siquiera deducciones así. Por lo tanto, quedaba fuera de su campo de intereses toda síntesis metafísica de tipo racionalista. Lo acentuado había de ser necesariamente el análisis. Y se puede decir que una filosofía plenamente empirista ha de ser predominantemente analítica. En las filosofías de Locke y Berkeley el análisis, aunque sin duda presente, predomina menos que en la filosofía de Hume. Y la razón de ello es que sus filosofías son empiristas sólo parcialmente.

Nada hay que reprochar, ciertamente, al análisis como tal. Ni podemos tampoco

reprochar a un filósofo el que se dedique primariamente al análisis. Aparte de que las síntesis metafísicas construidas sin un cuidadoso análisis previo de los términos y las proposiciones pueden ser meros castillos de naipes, es muy natural que filósofos diferentes tengan actitudes mentales diferentes. Además, el hecho de que los resultados del análisis de Hume excluyan las síntesis metafísicas de tipo tradicional no puede tomarse como prueba suficiente de que ese análisis sea defectuoso. El empirista diría más bien que tanto peor para la metafísica.

Pero aunque no pueda hacerse objeción alguna al análisis en cuanto tal, tal vez sea posible objetar a los supuestos o las hipótesis implícitas en la práctica del análisis por un determinado filósofo. Y me parece que la práctica del análisis reductivo por Hume está orientada por un supuesto erróneo, a saber, el supuesto de que los constituyentes reales de la experiencia humana son "percepciones" discretas, atómicas. Una vez supuesto —o probado, como él creía— que todas las ideas se derivan de impresiones[676] y que esas impresiones son "existencias distintas", no queda sino aplicar ese presupuesto al análisis de las ideas que parecen de importancia o interés. Y si en el proceso de aplicación tropezamos con casos en los cuales no parezca cumplirse el principio general, porque lleva a incoherencias insuperables, será inevitable poner en duda la validez de aquel principio general.

El análisis del yo por Hume parece ejemplo adecuado. El yo se resuelve en "percepciones" distintas. Pero el mismo Hume admite que tendemos a sustituir esta noción de objetos relacionados (percepciones distintas) por la noción de identidad, y que esa tendencia es tan intensa que llegamos a imaginar algo sustancial como conexión de las percepciones. De ello se sigue que lo que hay que reconstruir partiendo de las percepciones distintas ha de ser un algo al que razonablemente podamos atribuir dicha tendencia. Pero tal como está la cuestión no podemos hacerlo. Si el yo consiste, como dice Hume, en una serie o un haz de percepciones, no hay nada de lo cual pueda decirse razonablemente que tiene la tendencia a imaginar algo sustancial que conecta las percepciones. Hume nota la dificultad. Admite su perplejidad y confiesa abiertamente que no sabe cómo corregir su opinión para evitarle esa incoherencia. Mas su admisión muestra en realidad que su análisis fenomenista del yo no funciona adecuadamente. Y esta conclusión permite poner también en duda el supuesto general de que los constituyentes últimos de la experiencia humana son impresiones discretas, atómicas.

Se puede objetar a las anteriores consideraciones *Crítica*s que no es correcto hablar en este contexto de supuestos o presupuestos. El análisis reductivo no es una suposición, sino un método, y Hume muestra, al menos a satisfacción suya, que ese método se puede aplicar con buen resultado a ideas como las de causalidad y yo. Tal vez se pueda pensar que la aplicación no es buena en el caso del yo, por ejemplo. Pero eso no es una razón para decir que haya un supuesto previo.

Es verdad que Hume intenta mostrar en casos concretos que podemos analizar las significaciones de palabras como 'yo' a base de la idea de percepciones distintas. Y

en este sentido es verdad que no presupone que eso se pueda hacer. Pero lo que sin duda presupone es una hipótesis de trabajo: que nuestras ideas se pueden explicar a base de impresiones discretas. Y lo hace porque supone tácitamente, también como hipótesis de trabajo, que los constitutivos últimos de la experiencia humana son impresiones discretas, atómicas, datos empíricos con los cuales se construye la interpretación del mundo. Hume supone que podemos reducir nuestra interpretación del mundo a los datos empíricos que son objeto directo de la consciencia, y que esos datos son "impresiones". Pero al realizar esa reducción empirista Hume se olvida del yo que interviene en la experiencia como sujeto, para concentrarse en los objetos inmediatos de la introspección. Este procedimiento puede probablemente relacionarse con el esfuerzo por aplicar el método de la "filosofía experimental" a "temas morales". Pero su resultado, en el caso del análisis del yo, muestra las limitaciones del método.

En general y siempre hemos de tener cuidado en no confundir los resultados de la abstracción con los datos últimos de la experiencia. Percibir es una forma de experienciar. Y es posible que dentro de la percepción podamos distinguir, por abstracción, algo correspondiente a lo que Hume llama impresiones. Pero de eso no se sigue que las impresiones sean constituyentes en acto de la percepción, de modo que podamos reconstruir la experiencia entera a base de impresiones. Aún menos se sigue de ello que lo que percibimos conste de impresiones. Puede parecer ingenuo decir que en el percibir hemos de distinguir entre sujeto, objeto y acto de percepción. La observación puede parecer una reflexión meramente lingüística, o sea, un recuerdo del tipo sujeto-verbo-objeto de la proposición. Pero cuando se elimina el sujeto, es el sujeto mismo el que practica la eliminación. Y si eliminamos el objeto en cuanto distinto de la percepción, damos finalmente en el solipsismo.

Me parece que las líneas de *Crítica* que he sugerido aquí se pueden aplicar no sólo a la filosofía de Hume, sino también a ciertas versiones modernas de su empirismo. Algunos empiristas han intentado evitar el dar la impresión de que su análisis fenomenista es metafísico, teoría ontológica. Así, por ejemplo, según la teoría de la "construcción lógica" es posible, en principio al menos, traducir enunciados acerca del espíritu por otros enunciados que no contienen la palabra 'espíritu' o 'alma', sino que mencionan en su lugar fenómenos o acaecimientos psíquicos, de tal modo que si el primer enunciado es verdadero (o falso), los enunciados equivalentes son también verdaderos (o falsos) y viceversa. Análogamente, un enunciado acerca de una mesa puede traducirse (en principio al menos) por enunciados en los cuales no aparece la palabra 'mesa', sino la mención de datos sensibles en su lugar, y con una relación de equivalencia veritativa entre el enunciado primero y su traducción. Por eso se dice entonces que una mesa es una "construcción lógica" con datos de los sentidos, y el espíritu una "construcción lógica" hecha de fenómenos o acaecimientos psíquicos. De este modo el fenomenismo se presenta como una teoría lógica o lingüística, y no como una teoría ontológica. Pero me parece difícil que tenga éxito

este ingenioso intento de evitar la admisión de que el fenomenismo es una teoría metafísica opuesta a cualquier teoría metafísica no-fenomenista. En cualquier caso, siempre se podría preguntar cómo es posible, dado ese análisis del espíritu, la construcción de la construcción lógica. Además, si el análisis de objetos físicos, como una mesa, implica que percibimos datos sensibles (y es difícil ver cómo podría evitarse esa implicación), entonces se puede argüir que el solipsismo es la única consecuencia necesaria, a menos de optar por la extraña teoría de que los datos sensibles son entidades sueltas.

Puede objetarse a todo eso que. sea o no válida mi *Crítica* a Hume, en todo caso no afecta al rasgo más importante de su empirismo, que es su teoría lógica. Los viejos empiristas consideraban la filosofía desde un punto de vista psicológico. Locke, por ejemplo, empezaba por preguntarse por el origen de las ideas. Y ésa es una cuestión psicológica. Hume le sigue por ese camino al poner el origen de casi todas las ideas en las impresiones. Pero aunque esas cuestiones psicológicas son importantes al considerar la historia del empirismo, el valor permanente del empirismo clásico consiste sobre todo en su aportación a la teoría lógica. Éste es el aspecto del pensamiento de Hume que conviene subrayar. Es el aspecto que más directamente le vincula al empirismo moderno.

La observación es acertada, en mi opinión, por lo que hace a la vinculación de Hume con el empirismo moderno. Como vimos al estudiar la filosofía de Hume en el volumen V, el filósofo trazaba una distinción entre razonamiento demostrativo, el cual se refiere a las "relaciones entre ideas” y se encuentra, por ejemplo, en la matemática pura, y razonamiento moral, el cual se refiere a las “cuestiones de hecho” y no da lugar a la demostración lógica. Cuando, por ejemplo, argüimos de un efecto a su causa, nuestras conclusiones pueden ser más o menos probables; pero su verdad no es demostrada ni puede serlo. Pues siempre es concebible y posible lo contrario de una situación de hecho; ese contrario no implica nunca una contradicción lógica. En cambio, en la matemática pura, cuando se trata de relaciones entre ideas y no de cuestiones de hecho, la afirmación de la contraria de la conclusión de una demostración implica contradicción.

Hume se ocupa aquí de dos clases de razonamiento, y su condición es que el razonamiento acerca de cuestiones de hecho no equivale a la demostración. No podemos, por ejemplo, demostrar la existencia de una cosa partiendo de la existencia de otra. Podemos sentirnos seguros acerca de la verdad de nuestra conclusión; pero si prescindimos de estados de ánimo y atendemos sólo al aspecto lógico de la cuestión, hemos de admitir que las conclusiones conseguidas al razonar sobre cuestiones de hecho no pueden ser ciertas.

En el empirismo moderno se mantiene este punto de vista, pero lo que se acentúa es una distinción entre dos tipos de proposiciones. De una proposición que, por hablar el lenguaje de Hume, enuncie una relación entre ideas se dice que es analítica y verdadera *a priori* (si es verdadera). O sea: su verdad es lógicamente independiente

de toda verificación empírica. De una proposición que, según el lenguaje de Hume, se refiera a cuestiones de hecho se dice que es sintética. Su verdad no puede ser conocida sin más elemento que la proposición misma, sino que necesita verificación empírica. Es la verificación empírica la que muestra si la proposición es verdadera o falsa. La proposición contraria es siempre posible lógicamente. Por lo tanto, ninguna verificación empírica, por grande que sea, puede darle más que un alto grado de probabilidad.

Como es obvio, esa clasificación de las proposiciones excluye la posibilidad de proposiciones existenciales que sean necesariamente verdaderas. Pero, tal como la interpretan los empiristas, la clasificación excluye también toda proposición que, aun sin afirmar la existencia de ninguna cosa, pretenda ser informativa acerca de la realidad y, al mismo tiempo, verdadera *a priori*, en el sentido de que su verdad no pueda ser refutada empíricamente, ni siquiera en principio. Sea, por ejemplo, el enunciado de que todo lo que llega al ser o empieza a existir lo hace por la acción de una causa. En opinión de Hume la verdad de este enunciado no se aprecia por intuición, sino que es concebible su contrario. Tampoco es demostrable su verdad. Por lo tanto, es una generalización empírica, una hipótesis que puede ser en general verificada, pero que, en principio al menos, admite refutación empírica. Y supongo que si Hume viviera hoy consideraría que lo que suele llamarse “indeterminación infra-atómica” es una confirmación de su tesis acerca del estatuto lógico del principio de causalidad.

Así, pues, hablando el lenguaje del empirismo moderno se dice que hay proposiciones analíticas, que en algún sentido son “tautologías”, y proposiciones sintéticas *a posteriori*, o hipótesis empíricas; pero no hay proposiciones sintéticas *a priori*. Todas las proposiciones propuestas como sintéticas *a priori* resultan ser, en fin de cuentas, tautologías manifiestas o disimula

das, o generalizaciones empíricas que pueden gozar de un grado de probabilidad alto, pero cuya verdad no puede ser conocida sino por análisis de la proposición misma.

El problema de las proposiciones sintéticas *a priori* es demasiado complicado para discutirlo aquí. Pero puede valer la pena llamar la atención acerca de los puntos siguientes. Supongamos que los fenómenos agrupados bajo el rótulo de indeterminación infra-atómica o subatómica puedan interpretarse de tal modo que aún sea posible presentar el principio de causalidad como aspirante al rango de proposición sintética *a priori*. Y admitamos que el principio de causalidad afirma que todo lo que llega al ser o empieza a existir lo hace por la acción de una causa.[677] En cierto sentido, el empirista tiene toda la razón cuando dice que la negación de esa proposición no implica ninguna contradicción lógica. Es decir: no hay contradicción verbal entre las proposiciones “X llega al ser" y “X no tiene causa”. Si hubiera entre ellas una contradicción verbal, el principio de causalidad —tal como se ha formulado antes— sería una proposición analítica en el sentido en que el empirista entiende este

término. Es, pues, posible comprender las significaciones de las palabras castellanas (o inglesas, o francesas, etc.) utilizadas al formular el principio de causalidad y, sin embargo, no ver ninguna conexión necesaria entre llegar al ser o empezar a existir y ser causado. Difícilmente se podrá sostener que el que niegue esa conexión necesaria no entiende las palabras utilizadas para formular el principio. Creo, pues, que tendremos que mostrar que hay un nivel de comprensión más profundo que el ordinariamente mentado al hablar de la significación de palabras.[678] Mostrado eso, se podrá sostener que aunque la posición del empirista no puede ser asaltada al nivel de reflexión en el que ella se pone, se puede, sin embargo, apreciar su inadecuación al pasar al nivel de la comprensión metafísica.

Es obvio que esas observaciones no resuelven la cuestión de si hay o no hay proposiciones sintéticas *a priori*. Las observaciones en cuestión se hacen más bien con el propósito de indicar lo que hay que mostrar para sostener que hay proposiciones tales. El lector puede pensar que hay otro modo de resquebrajar la posición del empirista, a saber, negando que las proposiciones de la matemática pura, por ejemplo, sean puramente formales en el sentido de “tautologías”: dicho de otro modo, puede sostenerse que las proposiciones de la matemática pura son en cierto sentido proposiciones acerca de la realidad, aunque no sean proposiciones de existencia. Pero si realmente nos disponemos a sostener que son proposiciones sintéticas *a priori*, y no proposiciones analíticas en el sentido en que el empirista usa estos términos, tenemos que estar dispuestos a explicar en qué sentido dan información de la realidad.

Volvamos a Hume. Dada su clasificación de las proposiciones, es claramente imposible construir un sistema deductivo *a priori* de metafísica cuyas proposiciones sean infaliblemente verdaderas de la realidad. Ni tampoco, dado su análisis de la causalidad, podemos partir de los datos de la experiencia e inferir la existencia de Dios por un argumento causal al modo como Locke y Berkeley lo creían posible. Pero a primera vista parece que siga siendo posible considerar las teorías metafísicas como hipótesis con grados varios de probabilidad.

Es verdad, desde luego, que Hume ha discutido algunos problemas metafísicos. Y parece haber reconocido gustosamente que es más probable que haya una causa del orden del universo con alguna remota analogía con la inteligencia humana que la hipótesis contraria. Pero, por otra parte, me parece que de las premisas generales de Hume se sigue que los términos usados para denotar entidades metafísicas carecen de significación cuando se usan en ese contexto. Pues las ideas se derivan de impresiones. Y si pensamos que tenemos una determinada idea porque usamos una determinada palabra y, por otra parte, no podemos indicar, ni siquiera en principio, la impresión o las impresiones de las cuales se deriva esa idea, nos veremos obligados a reconocer que en realidad no tenemos tal idea. Y en este caso el término es vacío. También es verdad que Hume ha reconocido excepciones posibles a esa regla general de que las ideas siguen a las impresiones. Pero desde luego que no hizo esa concesión

en favor de la metafísica. Y aunque el lugar en que condena la metafísica como absurdo sinsentido es un paso meramente retórico, creo por mi parte que esas líneas representan la conclusión a la que llevan lógicamente las premisas de Hume, por lo menos si subrayamos la tesis de que las ideas son imágenes desdibujadas de impresiones. En este caso las teorías metafísicas no pueden ser hipótesis genuinas.

Parece, pues, sostenible que el empirismo de Hume, si se le desarrolla hasta alcanzar las conclusiones que contiene implícitamente, conduce a la recusación de la metafísica como mera palabrería. Y este desarrollo ha ocurrido en el siglo xx por obra de los neopositivistas. positivistas lógicos o empiristas radicales, según los cuales los enunciados metafísicos no pueden tener más que significación “emocional”.[679] De este modo volvemos a dar con un vínculo entre la filosofía de Hume y el moderno empirismo radical.

Puede objetarse que esta interpretación equivale a tratar el pensamiento de Hume como una especie de preparación del neopositivismo, y que este tratamiento es defectuoso por varias razones. En primer lugar, la importancia contemporánea del pensamiento de Hume parece radicar más en la acentuación dada al análisis filosófico en general que en su anticipación del neopositivismo en particular, el cual, al menos en su primitiva forma dogmática, ha resultado ser una fase pasajera. En segundo lugar, un tratamiento del pensamiento de Hume como preparación del de otros filósofos, positivistas o no, olvida inevitablemente la interpretación de la experiencia humana por Hume. Se esté o no de acuerdo con lo que dice, el hecho es que la explicación por Hume del alcance y de los límites del conocimiento humano, su examen de la vida afectiva, moral y estética del hombre y su teoría política, todo lo cual constituye en su conjunto el intento de desarrollar una ciencia del hombre, quedan oscurecidos y olvidados si se insiste en tratar el pensamiento de Hume en función de posteriores desarrollos filosóficos.

Creo que esas objeciones son fundadas. Pero, por otra parte, el tratamiento de la filosofía de Hume a la luz del posterior empirismo ayuda a destacar la importancia actual de aquélla. Y tiene interés hacerlo, aunque con ello limitemos nuestra consideración a uno solo de los aspectos de la importancia que tuvo en su época. El empirismo de Hume sufre por varios defectos graves. Por ejemplo, su atomización de la experiencia es en mi opinión un error fundamental; su teoría de las ideas no me parece sostenible; y se puede perfectamente sostener que Kant ha sido en cierto sentido más “empírico” que Hume con su insistencia en la unidad trascendental de la apercepción como condición básica de la experiencia humana. Pero los defectos de la filosofía de Hume no disminuyen su importancia histórica. Y aunque en algunos respectos su pensamiento encaja en esquemas viejos,[680] su concentración en torno al análisis es sin duda uno de los principales títulos con que cuenta el filósofo para que le consideremos un pensador vivo.

4.La Ilustración y la ciencia del hombre.

En la introducción al volumen IV observamos que la idea de una ciencia del hombre que tiene Hume representa muy bien el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII. Y al estudiar la Ilustración Francesa en este volumen vimos que filósofos como Condillac intentaron desarrollar las teorías psicológicas y epistemológicas de Locke para llegar a una explicación empírica de la génesis y el desarrollo de la vida moral del hombre; Montesquieu estudió la estructura y el crecimiento de las sociedades; Rousseau y otros formularon teorías políticas; los fisiócratas empezaron el estudio de la economía ; y pensadores como Voltaire, Turgot y Condorcet esbozaron teorías del desarrollo histórico a la luz de los ideales de la Edad de la Razón. Todos esos estudios psicológicos, éticos, sociales, políticos, históricos y económicos se pueden agrupar juntos bajo el rótulo general de estudio científico del hombre.

Al emprender ese estudio, los filósofos a los que solemos considerar representantes típicos de la Ilustración aspiraban a liberarlo de presupuestos teológicos y metafísicos. Creo que éste es uno de los rasgos más destacados del pensamiento de esta época. No se aspira tanto a deducir un sistema amplio de principios auto-evidentes cuanto a comprender los datos empíricos poniéndolos en correlación bajo leyes empíricamente verificadas. Condillac, por ejemplo, quiere dar una explicación empírica del desarrollo de la vida mental, y Montesquieu intenta agrupar los varios datos del desarrollo de sociedades diferentes bajo leyes universales. En general, el planteamiento empírico de Locke ha tenido una influencia amplísima. Y hay una gran diferencia entre la atmósfera, por así decirlo, de los grandes sistemas del racionalismo continental (del siglo XVII) y el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII. La atmósfera del primero está hecha de deducción, la del último de inducción. Es verdad que esta afirmación, como cualquier otra generalización rápida, necesita matización y precisiones. Por ejemplo, difícilmente se asociará la idea de inducción con el nombre de Wolff, el héroe de la *Aufklärung* alemana. Pero la generalización llama, en cualquier caso, la atención, aunque sea muy simplificatoriamente, sobre una diferencia real en el espíritu y la atmósfera de ambos períodos filosóficos.

Se puede ilustrar esa diferencia mediante una alusión a la teoría moral. La teoría moral de Spinoza era una parte de todo un grandioso sistema expuesto deductivamente, y estaba intimamente relacionada con doctrinas metafísicas. En cambio, en las teorías morales de Hume en Inglaterra o de Helvecio y los enciclopedistas en Francia encontramos una insistencia en la autonomía de la conciencia moral y en la separación de la ética de la teología.

Análogamente, aunque la idea del contrato social (en la teoría política) no se deriva de ningún estudio de los datos empíricos, sino que constituye un intento de dar una justificación racional a la autoridad política, sin embargo. no se puede decir que

los teóricos políticos del siglo XVIII se inclinen mucho por deducir la sociedad y la autoridad partiendo de doctrinas teológicas y metafísicas. Más bien se interesan por las necesidades observadas del hombre. Y este planteamiento es, ciertamente, lo que permite a Hume sustituir la idea racionalista del contrato social por la idea empírica de la utilidad sentida.

Con eso no quiero decir que los hombres de la Ilustración no aportaran sus propios supuestos. Como hemos visto, suponían una teoría del progreso según la cual el progreso consiste en la progresiva racionalización del hombre, y esta racionalización implica su emancipación de la superstición religiosa y de las formas irracionales de gobierno eclesiástico o civil. En su opinión, los frutos del progreso estaban óptimamente representados por sus propias personas, por los librepensadores ilustrados de los salones de París; y el ulterior progreso consistiría en difundir las ideas que defendían y en reformar la sociedad de acuerdo con los ideales de la Ilustración. Una vez realizada la reforma de la estructura social, los hombres progresarían en moralidad y en virtud. Pues el estado moral del hombre depende en gran parte de su ambiente y de la educación.

Tal vez se objete a lo dicho que la teoría del progreso mantenida por los hombres de la Ilustración era una generalización empírica, y no un supuesto previo. Y aunque en el siglo XIX la idea haya tendido a tomar la forma de un “dogma”, especialmente cuando se creyó sostenida por la teoría de la evolución en cambio para los pensadores del siglo XVIII fue más bien una hipótesis flexible. Incluso cuando Turgot anticipa la ley comtiana de los tres estadios del pensamiento humano, lo que hace es proponer una hipótesis basada en el estudio de los datos históricos, no un esquema *a priori* al que haya qua adaptar los datos.

Es sin duda verdad que para los pensadores de la Ilustración la teoría del progreso se basaba en hechos históricos. No la presentaban como una conclusión obtenida de premisas metafísicas. Pero también es verdad que funcionó como un presupuesto, basado en un juicio de valor. O sea, los enciclopedistas y los que compartían su concepción formaron primero sus ideales del hombre y de la sociedad, y luego interceptaron el progreso como un movimiento hacia la realización de esos ideales. El procedimiento no tiene nada de raro, desde luego. Pero significa, por ejemplo, que aquellos filósofos estudiaron la historia humana basándose en un presupuesto que influía indebidamente en su interpretación de la historia. Así fueron incapaces de apreciar la aportación de la Edad Media a la cultura europea. La Edad Media se les presentaba inevitablemente como la Edad Oscura. Pues si progreso quiere decir avance hacia la realización de los ideales representados por los *philosophes* del siglo XVIII, entonces implica la liberación respecto de algunos de los rasgos destacados de la cultura medieval. La luz estaba representada por los pensadores progresivos del siglo XVIII, y el avance de la “razón" era incompatible con la religión medieval o con una filosofía intimamente asociada a la teología. En este sentido los hombres de la Ilustración tenían su propio “dogma”.

Su punto de vista acarreaba también el que fueran incapaces de hacer justicia a importantes aspectos de la naturaleza y de la vida humana. Es una exageración decir que los *philosophes* no tuvieran comprensión de ningún aspecto de la vida humana que no fuera la vida de la razón analítica emancipada. Hume, por ejemplo, insistía en la gran importancia del sentimiento y afirmaba que la razón es y ha de ser esclava de las pasiones.[681] Y Vauvenargues subrayaba también la importancia del lado afectivo de la naturaleza humana. Aunque los ataques de Rousseau a los enciclopedistas no carezcan de fundamento, no se puede decir que representen toda la verdad. Por otra parte, los *philosophes* mostraban poco aprecio, por ejemplo, de la vida religiosa del hombre. Sería absurdo recurrir al deísta Voltaire o al ateo d’Holbach para encontrar una comprensión profunda de la religión. D’Holbach esbozó una filosofía naturalista de la religión, pero su producto no resiste la comparación con las filosofías idealistas de la religión que se encuentran en el siglo siguiente. Los librepensadores racionalistas del siglo XVIII estaban demasiado preocupados con la idea de la emancipación del hombre respecto de lo que consideraban peso aplastante de las cadenas de la superstición y el clero, y ello le impedía tener una comprensión profunda de la conciencia religiosa.

Este elemento de superficialidad se manifiesta, por ejemplo, en la corriente materialista de la filosofía ilustrada. Como hemos visto, no se puede llamar indiscriminadamente materialistas a los *philosophes*. Pero hubo entre ellos materialistas, los cuales ofrecen el espectáculo un tanto cómico, del sujeto humano dedicado a reducirse, por así decirlo, a objeto puramente material. Es fácil comprender la repugnancia que el *Sistema de la naturaleza* de d'HoIbach produjo en el Goethe estudiante. Y d'Holbach no ha sido el materialista más grosero.

Pero la superficialidad de algunos aspectos de la filosofía de la Ilustración Francesa no ha de escondernos la importancia histórica del movimiento. Rousseau queda aparte. Sus ideas tienen interés por sí mismas y ejercieron una influencia considerable en pensadores posteriores, como Kant y Hegel. Pero aunque los enciclopedistas y otros filósofos afines de los que Rousseau decidió separarse tío ocupan tal vez en la historia de la filosofía un lugar tan importante, sin embargo, han ejercido una influencia que no se puede ignorar, sino que hay que estimar, según me parece, no tanto desde el punto de vista de los “resultados" definitivos que puedan registrarse cuanto desde el punto de vista de su aportación a la constitución de una mentalidad general. Tal vez sea lícito decir que los filósofos típicos de la Ilustración Francesa representan la idea de que el perfeccionamiento del hombre, su bienestar y su felicidad son cosas que están en sus propias manos. Si se libera de la idea de que su destino depende de un poder sobrenatural cuya voluntad se expresa a través de la autoridad religiosa, y si sigue la vía que le prescribe la razón, el hombre es capaz de crear el medio social en el cual puede florecer la verdadera moralidad humana y en el cual es posible promover el bien mayor del mayor número posible. La idea, más tarde tan difundida, de que el desarrollo del conocimiento científico y una organización

más racional de la sociedad acarrearían inevitablemente un aumento de la felicidad humana y la consecución de ideas morales sanas ha sido un desarrollo del punto de vista de la Ilustración. Es verdad que también otros factores, como el progreso de la ciencia técnica, resultaron necesarios para que la idea tomara esa forma desarrollada. Pero la idea básica de que el bienestar económico depende del ejercicio de la razón emancipada de las trabas de la autoridad, de los dogmas religiosos y de dudosas doctrinas metafísicas floreció ya en el siglo XVIII. No se trataba ya, como en la Reforma, de sustituir el dogma católico por el protestante sino de sustituir la autoridad por el "libre pensamiento", por la autonomía de la razón.

Desde luego que estas observaciones no tienen por objeto expresar un acuerdo con el punto de vista de hombres como Voltaire. Su idea de la razón era limitada y estrecha. Ejercer la razón significaba para ellos lisa y llanamente pensar como pensaban los *philosophes*, mientras que para todo el que cree que Dios se ha revelado a Sí mismo es racional aceptar esta revelación e irracional rechazarla. En cualquier caso, los hombres de la Ilustración no estaban tan libres de presupuestos y de prejuicios como ellos gustaban de imaginar. Su racionalismo optimista ha tropezado obviamente con un serio obstáculo en el siglo XX. Pero nada de eso altera el hecho de que en el siglo XVIII tomó forma clara una concepción que ha ejercido una influencia considerable en el pensamiento moderno. Los ideales de libertad de pensamiento y de tolerancia, que han desempeñarlo una función tan importante en la civilización de Europa y de América, encontraron expresión clara en los escritos de los filósofos del siglo XVIII.[682] Sin duda podemos añadir que los filósofos de la Ilustración Francesa dieron un poderoso estímulo a los estudios científicos, por ejemplo, a la psicología. Y algunos de ellos, como d'Alembert, hicieron aportaciones reales al progreso del conocimiento extra-filosófico. Pero creo que la principal importancia de todos ellos se encuentra en su aportación a la formación de una mentalidad o punto de vista general.

En cierta medida la filosofía de la Ilustración expresaba el desarrollo de las clases medias. Desde el punto de vista económico, la clase media se había estado desarrollando ya durante bastante tiempo. Pero en los siglos XVII y XVIII su ascenso se reflejó en corrientes del pensamiento filosófico que en Francia eran hostiles al *ancien régime* y contribuían a preparar el camino para una organización diferente de la sociedad. Habrá que confesar que estas observaciones tienen un perfume marxista, pero no por esa razón han de ser necesariamente erróneas.

Quiero aún llamar la atención acerca de un problema particular que plantea la filosofía del siglo XVIII. Hemos visto que los representantes típicos de la Ilustración tendían a insistir en la separación entre la ética y la teología y la metafísica. Creo que en el fondo de su actitud hay un auténtico problema filosófico. Pero algunos de los escritores de la Ilustración oscurecieron la naturaleza de ese problema en vez de aclararlo. Me refiero a los dedicados a argumentar que la religión, y particularmente el cristianismo dogmático, ejerce una influencia perniciosa en la conducta moral, con

la consecuencia de que el deísmo o el ateísmo —según los autores— es más apto para conducir a la moralidad y la virtud. Este modo de hablar oscurece la naturaleza de la cuestión filosófica acerca de la relación entre la ética por un lado y la metafísica y la teología por otro. Pues, por de pronto, la cuestión de si la virtud es más frecuente entre cristianos o entre no-cristianos no es una cuestión filosófica. Y, en segundo lugar, al decir que el deísmo es más apto para llevar a la moralidad y la virtud que el catolicismo v el protestantismo estamos diciendo implícitamente que hay una conexión entre las creencias metafísicas y la moral, pues el deísmo es, evidentemente, una forma de metafísica. Y habría que poner en claro cuál es el tipo de conexión que se desea afirmar.

La cuestión filosófica de que se trata no es, desde luego, el problema de si el discurso acerca de la conducta humana se puede distinguir del discurso acerca de la existencia y los atributos de Dios, o acerca de cosas consideradas simplemente como seres. Pues es obvio que se puede distinguir. Dicho de otro modo: está completamente claro que la ética o filosofía moral tiene su propio tema. Así lo reconocieron, por ejemplo, Aristóteles en el mundo antiguo y santo Tomás en la Edad Media.

La cuestión inmediata consiste en si los principios morales fundamentales se pueden derivar de premisas metafísicas o teológicas. Pero esta cuestión se puede formular también de un modo más amplio, sin referencia precisa alguna a premisas metafísicas ni teológicas. Supongamos que uno dice: “Somos criaturas de Dios; por lo tanto, debemos obedecerLe”. El primer enunciado es un enunciado factual. El segundo es un enunciado moral. Y el que ha hablado afirma que el primer enunciado implica el segundo. Así pues, y planteando la cuestión de una forma general, podemos preguntarnos si se puede derivar de un enunciado factual un enunciado acerca de lo que se debe hacer, un enunciado moral. Esta formulación general de la cuestión se aplica no sólo al ejemplo que he dado, sino también, pongamos por caso, a la deducción de enunciados morales partiendo de enunciados factuales acerca de características de la naturaleza humana, sin referencia a verdades teológicas.

Observaremos que David Hume formuló explícitamente esta cuestión: “En todo sistema de la moralidad por mí encontrado hasta ahora he observado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo ordinario de razonar, y establece la existencia de un Dios o hace observaciones relativas a cuestiones humanas, cuando, de repente, me veo sorprendido por el hecho de que en vez de las corrientes cópulas de las proposiciones, *es* y *no es*, no encuentro ya más que proposiciones conexas por *debe* y *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero tiene la mayor importancia. Pues como este *debe* y *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario observarla y explicarla, y, al mismo tiempo, hay que dar una razón de lo que parece completamente inconcebible, a saber que esta nueva relación pueda deducirse de otras que son completamente diferentes de ella”.[683] Pero aunque Hume suscitó explícitamente esta cuestión, los utilitaristas tendieron a pasarla por alto, y sólo en la moderna teoría ética se le ha reconocido importancia.

La cuestión es. desde luego, importante. Pues importa no sólo para la ética autoritaria, sino también para la teleología del tipo que afirma que la naturaleza humana es de tal o cual constitución, o que el hombre busca tal o cual fin. y deriva luego enunciados normativos de aquellos enunciados factuales. He llamado la atención acerca de este problema por su importancia, no porque me proponga ahora una discusión plena de la cuestión y de la respuesta adecuada. Pues esa discusión implicaría, por ejemplo, un análisis de los enunciados normativos, y ésta es una tarea más adecuada para un tratado de teoría ética que para una historia de la filosofía. De todos modos, y para evitar toda comprensión equívoca de mis observaciones, valdrá la pena decir explícitamente que no pienso que haya que abandonar la idea de una ética teleológica. Por el contrario creo que el concepto de bien es capital en ética y que el “deber" ha de interpretarse en función de la idea de bien. Por otra parte, todo partidario de una ética teleológica ha de tener en cuenta el problema suscitado por Hume. Y vale la pena indicar que tras las polémicas expresiones de los escritores ilustrados franceses acerca de la separación de la ética de la metafísica y la teología se encuentra un auténtico problema filosófico. No creo que sea sorprendente el que fuera precisamente Hume el que diera al problema una formulación clara y explícita.

5.La filosofía de la historia.

En la última sección se ha recordado la tendencia de los filósofos de la Ilustración Francesa a entender la historia como una marcha hacía el racionalismo del siglo XVIII, una marcha de la oscuridad a la luz; y la tendencia a esperar del futuro una marcha progresiva ulterior que consistiría en la realización plena de los ideales de la Edad de la Razón. La parte cuarta del presente volumen se dedicó al nacimiento de la filosofía de la historia en el período moderno prekantiano. Por eso será oportuno hacer en este resumen algunas observaciones acerca de la filosofía de la historia. Pero las observaciones han de ser breves, pues la discusión de la idea de la filosofía de la historia resulta más oportuna a propósito de pensadores posteriores que la han desarrollado en grande. Aquí me contentaré con sugerir algunas líneas de pensamiento para la reflexión del filósofo.

Si por filosofía de la historia se entiende una *Crítica* del método filosófico, entonces es obvio que la filosofía de la historia es una empresa posible y legítima. Pues exactamente igual que es posible examinar el método científico, así también lo será el emplear el método o los métodos utilizados por los historiadores. Podemos

suscitar preguntas acerca del concepto de hecho histórico. acerca de la naturaleza y la función de la interpretación de datos, acerca de la función de la reconstrucción imaginativa; etcétera. Podemos discutir las normas de selección observadas por los historiadores y podemos preguntarnos qué presupuestos, si los hay, están implícitos en la interpretación y la reconstrucción históricas.

Pero cuando hablamos de Bossuet, Vivo, Montesquieu, Condorcet, Lessing o Herder como filósofos de la historia no estamos pensando en esas investigaciones metahistóricas. Pues esas investigaciones se refieren a la naturaleza y el método de la historiografía, más que al curso de los acaecimientos históricos. Y al hablar de filosofía de la historia pensamos en interpretaciones del curso de los acaecimientos históricos, no en un análisis del método del historiador, de sus normas de selección, de sus presupuestos, etc. Pensamos en la búsqueda de esquemas o de un esquema del curso de la historia, y de teorías de leyes universales que se suponen activas en la historia.

Es un poco ambigua esa expresión de esquemas de la historia. Podemos decir que los historiadores mismos se ocupan de tales esquemas. El autor de una historia de España, por ejemplo, se ocupa indudablemente de construir esquemas factuales inteligibles. No nos entrega una serie de enunciados históricos inconexos, como “La batalla de las Navas de Tolosa ocurrió en 1212", “Granada fue reconquistada en 1492”. Más bien intenta mostrarnos cómo llegó a ocurrir aquel o aquel otro acontecimiento, por qué Alfonso VIII o Isabel I obraron como obraron; e intenta ilustrar los efectos que la tal batalla tuvo en la vida y en la cultura de la península, etc. Al intentar todo eso empieza inevitablemente por presentar un esquema de los acaecimientos mismos. Pero no por eso le consideramos filósofo de la historia en vez de historiador. Además, el mero hecho de que un determinado historiador trabaje con una red de malla mucho más gruesa y se ocupe de un ámbito histórico mucho más amplio no basta tampoco para incluirlo bajo el rótulo de “filósofo de la historia”.

Pero la búsqueda de un esquema en la historia puede significar algo más que eso. Puede significar un intento de mostrar que hay en la historia un esquema necesario, una estructura que toma la forma de movimiento hacia una meta que será alcanzada con independencia de los motivos de los individuos, o la forma de una serie de ciclos cuyo decurso y cuyo ritmo están determinados por leyes universales. En el caso de estas teorías sí que hablaríamos de filosofía de la historia.

Pero también en este punto se puede practicar una distinción. Por un lado, un hombre puede creer que en su estudio de la historia ha descubierto ciertos esquemas recurrentes, y entonces puede intentar explicar esa recurrencia a base de la acción de ciertas leyes. O también puede pensar que el curso factual de la historia manifiesta un movimiento hacia una situación que él considera deseable y que se impone a pesar de los obstáculos. Por otro lado, un hombre puede llegar al estudio de la historia con una creencia previa, derivada de la teología o de la metafísica, según la cual la historia humana se mueve inevitablemente hacia la realización de un cierto fin. Y con esa

creencia en el espíritu intenta entonces ver cómo el curso efectivo de los acaecimientos históricos puede confirmarle sus puntos de vista. La distinción separa una filosofía de la historia empíricamente fundada de una filosofía de la historia cuya tesis básica sea una teoría *a priori*, en el sentido de aportada ya completa al estudio de la historia.

La distinción parece muy clara cuando se formula así en abstracto. Pero no siempre es fácil colocar a un filósofo de la historia en una de esas dos categorías. Tal vez sea posible en seguida colocar a Montesquieu en la primera categoría. Pues Montesquieu parece haber pensado que las leyes que él consideraba activas en la historia se inferían del curso real de los acontecimientos. Bossuet pertenece claramente a la segunda categoría, pues su convicción de que en la historia se realiza un plan divino providencial, procedía obviamente de la teología. Y también Hegel pertenecerá a esta categoría, pues explícitamente afirma que al estudiar el curso de la historia el filósofo aporta a ese estudio la verdad (que se supone demostrada en lo que llamaríamos metafísica) de que la razón es soberana en la historia, o sea, de que la Razón Absoluta se manifiesta en el proceso histórico. Pero no es ya tan fácil clasificar a escritores como Condorcet. Podemos, al menos, decir de autores así que han formulado un juicio de valor acerca del espíritu de la Ilustración, y que este juicio ha influido en su interpretación de la historia. O sea esos autores enunciaban un juicio de valor aprobatorio acerca de la cultura que consideraban resultante del pasado e incoactivamente expresa en el espíritu de la Ilustración, y luego interpretaban el pasado a la luz de ese juicio. Como se ha observado ya, esa situación afectaba, por ejemplo, a su interpretación de la Edad Media, la cual constituía para ellos un movimiento regresivo dentro de aquel movimiento general hacia adelante. Dicho de otro modo: su interpretación de la historia y su construcción de esquemas estaban penetradas e influenciadas por juicios de valor. Una observación análoga se puede hacer, desde luego, respecto de algunos historiadores de los que en general no se piensa que sean filósofos de la historia. Gibbon puede ser un ejemplo oportuno. Pero Condorcet parece haber supuesto que en el desarrollo histórico actúa una ley de progreso (y está claro que su concepto de lo que es progreso implica juicios de valor). Por esta razón se puede decir que Condorcet es un filósofo de la historia. Es verdad que su supuesto no está muy claro, y que constantemente ha insistido en la necesidad de esfuerzo humano, particularmente en el terreno de la educación, con objeto de mejorar el hombre y la sociedad humana. Pero esa confiada fe optimista en el progreso histórico desde la oscuridad hacia la luz supone un supuesto implícito acerca de cierto movimiento teleológico del desarrollo histórico.

No me parece posible prescindir *a priori* de toda filosofía de la historia. Por lo que hace a las filosofías de la historia que pretenden ser generalizaciones obtenidas del estudio objetivo de los datos históricos, la cuestión principal consiste en si la evidencia empírica es efectivamente tal que hace probable la verdad de la teoría en cuestión. Sin duda podemos suscitar el problema de si el concepto de ley histórica, tal

como se da, por ejemplo, en la filosofía de Vico, no supone ya que hay repetición en la historia; y si así lo creemos, podemos perfectamente criticar esa suposición. Pero la *Crítica* tendrá que basarse en una apelación a la evidencia histórica. Y si se responde que el concepto de ley histórica no implica la idea de repetición en la historia, sino que se basa en analogías y parecidos entre acaecimientos diferentes o períodos diferentes, toda discusión de estos temas tendrá que hacerse a la luz de la evidencia disponible. Puede interesarnos sostener que el concepto de ley histórica es eliminable *a priori* mediante una apelación a la libertad humana. Pero aunque la libertad y la iniciativa humanas serían incompatibles con la acción de lo que podríamos llamar “leyes de bronce”, es tal vez posible elaborar una concepción de la ley histórica que sea compatible con la libertad humana. Dicho de otro modo: tal vez sea posible elaborar una teoría de ciclos culturales de laxa estructura y que no conviertan en sinsentido la capacidad decisoria humana. Y la cuestión de si hay fundamente suficiente para desarrollar una teoría así habrá de decidirse a la luz de los datos históricos. Por otra parte, y dejando a un lado la cuestión de si la división de la historia en ciclos culturales es legítima y tiene fundamento, tendremos también que preguntarnos si las llamadas leves que se supone rigen el ritmo de esos ciclos son algo más que perogrulladas o proposiciones que el historiador mismo sería perfectamente capaz de enunciar sin ninguna ayuda filosófica.

Por lo que hace a las filosofías de la historia en las cuales el filósofo aporta abiertamente al estudio del desarrollo histórico una creencia derivada de la teología o de la metafísica, hay que decir al menos en favor de estos autores que son honrados, en el sentido de que sus presupuestos se formulan explícitamente. Desde este punto de vista estas filosofías de la historia son preferibles a aquellas otras que en realidad presuponen que la historia se mueve inevitablemente hacia cierta meta, pero sin formular ese supuesto de modo explícito. Por otra parte, la creencia tomada de la teología o de la metafísica puede ser perfectamente verdadera. Puede ser perfectamente verdad —y en mi opinión lo es— que la providencia divina actúa en la historia y que el plan divino se realizará tanto si los seres humanos lo quieren como si no. Pero ello no significa que esa creencia sea de mucha utilidad para el estudio de la historia. Los acaecimientos históricos tienen sus causas fenoménicas y sin una revelación especial no podemos saber cómo se relaciona el curso efectivo de los acaecimientos con la providencia divina. Podemos conjeturar y especular, es cierto; podemos ver en la ruina de una nación un símbolo del juicio divino, o de la caducidad de las cosas de este mundo. Pero ni la conjetura ni el descifrado de los signos desde el punto de vista de la fe permite predicción alguna. Si esas actividades son lo que entendemos por filosofía de la historia, entonces la filosofía de la historia es sin duda posible. Pero entonces es una empresa acaso provechosa, y en cualquier caso inocente, que el hombre de fe puede llevar a cabo si lo desea, sin conseguir con ella conocimiento científico. Aparte de que si nos precipitamos al suponer que conocemos el plan providencial y que podemos discernir por reflexión filosófica su modo de

operar en la historia es probable que nos veamos obligados a justificar todo lo que ocurra.

Con estas observaciones no pretendo rechazar enteramente la idea de una filosofía de la historia que vaya más allá de investigaciones metahistóricas como el análisis del método y de los presupuestos del historiador. Deseo expresar simplemente, una seria duda acerca de la validez de la idea. Creo que es posible una teología de la historia. Pero su alcance es muy limitado, pues está dado por los límites de la revelación. Y dudo que sea posible ir más allá de adonde llegó san Agustín. Pero si dejamos a Bossuet y atendemos a los filósofos de la historia del siglo XVIII, los vemos sustituir la teología por la filosofía con la convicción de que así dan a sus teorías de la historia el carácter de conocimiento científico. Y dudo de que la filosofía de la historia sea capaz de tener ese carácter. Cierto que los filósofos formulan enunciados verdaderos; pero la cuestión es si esos enunciados verdaderos son o no verdades de las que el historiador puede enunciar por sí mismo. Dicho de otro modo: la cuestión estriba en saber si el filósofo como tal puede hacer algo más en el desarrollo de una interpretación sintética de la historia que el historiador mismo. Si no puede, entonces no hay lugar a una filosofía de la historia en el sentido en que hemos usado el término. Pero es difícil, desde luego, trazar una línea de demarcación tajante entre la historia y la filosofía de la historia. Si incluimos en ésta también las amplias generalizaciones, es obvio que pueda hacerlas el historiador como tal.

6.Immanuel Kant.

Los tres volúmenes de esta *Historia* dedicados a la filosofía de los siglos XVII y XVIII terminan con una discusión del sistema kantiano. Se esperará de este repaso conclusivo que contenga también algunas reflexiones acerca del pensamiento de Kant. No me propongo dar ahora un resumen de su filosofía: di uno, preliminar, en la introducción al volumen IV, y sería superfino otro resumen más luego del extenso tratamiento del pensamiento kantiano ofrecido en este volumen. Tampoco me propongo una refutación directa del kantismo. En vez de ello deseo hacer algunas observaciones generales acerca de las relaciones de la filosofía kantiana con la filosofía anterior y con el idealismo especulativo alemán que le sucedió. Y también querría llamar la atención acerca de las cuestiones dimanantes de la filosofía kantiana.

Me parece que todo el mundo siente una natural tentación de representar la

filosofía de Kant como la confluencia de las dos corrientes del racionalismo continental y el empirismo británico. La tentación es natural porque no faltan los fundamentos obvios de esa visión. Por ejemplo, Kant ha nacido filosóficamente en la versión escolástica de la filosofía de Leibniz presentada por Wolff y sus sucesores, y luego experimentó el trauma, por así decirlo, de la *Crítica* empirista de Locke, que le despertó de su sueño dogmático. Además, podemos perfectamente indicar la influencia de ambos movimientos en la construcción de la filosofía kantiana. Por ejemplo, el descubrimiento de la auténtica filosofía de Leibniz como cosa distinta de la filosofía de Wolff y de sus sucesores, ha tenido una gran influencia en el espíritu de Kant. Y podemos recordar que Leibniz había afirmado el carácter fenoménico del espacio y del tiempo. La teoría kantiana del *a priori* se puede representar realmente en cierto sentido como un desarrollo de la teoría leibnizíana de las ideas virtualmente innatas, con la diferencia de que en la filosofía kantiana las ideas se convierten en funciones categoriales innatas. Por otra parte, recordaremos también que el propio Hume había sostenido la existencia de una aportación subjetiva en la formación de ciertas ideas complejas, como la de la relación causal. Y así podemos representar la teoría kantiana del *a priori* como una construcción influida por la posición de Hume a la luz de la convicción de Kant de que la física newtoniana nos ofrece proposiciones sintéticas *a priori*. Dicho de otro modo: Kant no se ha limitado a ofrecer una respuesta al empirismo y al fenomenismo de Hume, sino que además, al formular esa respuesta, ha utilizado sugestiones procedentes del filósofo británico mismo, aunque este último no viera toda la significación ni todas las posibilidades de ellas.

Pero seria absurdo presentar la filosofía kantiana como una síntesis de racionalismo continental y empirismo británico en el sentido de un agregado de elementos tomados de dos corrientes opuestas de pensamiento. Al igual que cualquier otro filósofo, Kant estaba sometido a la influencia de sus contemporáneos y de sus predecesores. Y aunque pueden presentarse discrepancias en cuanto a la importancia de la influencia de Leibniz por un lado y Hume por otro, no podemos discutir siquiera el hecho mismo de que ambos han ejercido alguna influencia en el desarrollo del pensamiento kantiano. Igual, dicho sea de paso, que Wolff y sus discípulos. Pero elementos que podrán ser derivados de o sugeridos por otras filosofías son también recogidos por Kant y fundidos en un sistema que está muy lejos de ser un mero agregado Era un sistema que aspiraba a superar la metafísica racionalista y el empirismo, no a combinar cosas incompatibles.

La inadecuación de esa descripción del sistema kantiano como síntesis de empirismo y racionalismo queda clara si recordamos su problema fundamental. el problema que atraviesa toda su filosofía. Como hemos visto. Kant se enfrentaba con el problema de conseguir una armonización del mundo de la física newtoniana, el mundo de la causalidad mecanicista y el deterninismo, con el mundo de la libertad. Es verdad que también Descartes se había enfrentado con un problema análogo; éste no era específico y privativo de Kant, sino un problema surgido de la situación en la

cual la ciencia natural empezó su notable progreso. Lo importante, empero, es que al forcejear con este problema Kant sometió a examen crítico el racionalismo y el empirismo, y elaboró su propia filosofía no como una síntesis de esos dos movimientos, sino como un triunfo sobre ellos. Kant pensaba que el empirismo es inadecuado a causa de que es incapaz de explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*. Si nos tomamos en serio el conocimiento científico, no podemos aceptar el empirismo radical, aunque admitamos que todo conocimiento procede de la experiencia. Tenemos que recurrir a una teoría del elemento formal *a priori* del conocimiento. O sea, que no podemos explicar la posibilidad del conocimiento científico suponiendo sólo que la experiencia es simplemente dada. Hemos de dar también su lugar a la construcción de la experiencia por el sujeto, si es que queremos dar razón de la posibilidad de conocimiento *a priori*. Pero esto no significa que tengamos que aceptar la metafísica racionalista. El que se toma en serio la experiencia moral, la libertad y la religión puede creer que la metafísica dogmática de los filósofos racionalistas, por lo menos la de los que admiten la libertad, ofrece una base racional segura a la fe en la libertad, la inmortalidad y Dios. Pero no es así. La metafísica racionalista no se sostiene frente a la *Crítica*, y la vaciedad de su pretensión gnoseológica queda empíricamente de manifiesto por el conflicto de los sistemas, así como por la evidente incapacidad de la metafísica para alcanzar resultados seguros. La teoría del *a priori*, la *Crítica* trascendental del conocimiento, muestra por qué ocurre eso necesariamente. Pero al mismo tiempo que muestra la vaciedad de la metafísica dogmática, esta nueva ciencia revela también las limitaciones del conocimiento científico. Y para todo el que se tome en serio la conciencia moral y las creencias y las esperanzas íntimamente asociadas con ella queda abierto el camino para una creencia racionalmente legítima, aunque científicamente indemostrable, en la libertad, la inmortalidad y Dios. Las grandes verdades de la metafísica se sitúan entonces más allá del alcance de la *Crítica* por el mero acto de trasladarlas de la posición de conclusiones de argumentos metafísicos sin validez a una conexión con la conciencia moral, la cual es un elemento tan fundamental del hombre como pueda serlo su capacidad de conocimiento científico.

Es obvio que al elaborar su filosofía Kant ha utilizado sugestiones e ideas procedentes de otros filósofos. Los especialistas pueden perfectamente identificar el origen y el desarrollo de tal o cual idea de la filosofía kantiana. Pero este hecho no justifica la corriente manera de decir según la cual el sistema kantiano es una combinación de racionalismo y empirismo. Kant coincidía con la *Crítica* empirista de la metafísica racionalista, pero al mismo tiempo coincidía con los metafísicos en cuanto a la importancia de los principales problemas metafísicos y en cuanto a la existencia de una esfera de realidad nouménica a la cual no tiene acceso la ciencia física. Pero esa doble coincidencia no indica que sea posible combinar el empirismo con el racionalismo. El acuerdo parcial de Kant con cada uno de esos movimientos, junto con su desacuerdo en cada caso, compone un impulso que le mueve a

desarrollar su filosofía propia y original. El hecho mero del conocimiento científico elimina la posibilidad de adoptar un empirismo craso. Y el análisis crítico de la posibilidad y de las condiciones de este conocimiento pone fuera de lugar la opción por la metafísica dogmática. Pero el hombre no es sólo “entendimiento”; es también un agente moral. Y su conciencia moral le revela su propia libertad y justifica una seguridad práctica en la realidad espiritual, mientras que su experiencia estética le ayuda a ver el mundo físico como manifestación deesa realidad. Desde luego que en alguna medida podemos ver en la filosofía kantiana la culminación de previas líneas de pensamiento. Y así no es implausible el considerar su teoría de la construcción de la experiencia por el sujeto como un desarrollo original resultante de una combinación de la teoría racionalista de las ideas virtualmente innatas con la tendencia empirista a hablar como si los objetos inmediatos de la experiencia fueran fenómenos, impresiones o datos sensibles. No pienso en modo alguno negar que haya continuidad en la historia de la filosofía, ni el hecho de que la filosofía de Kant tomó la forma que efectivamente le es propia a causa, en gran parte, del carácter del pensamiento filosófico inmediatamente anterior a ella. Pero al mismo tiempo se puede afirmar que en cierto sentido Kant se ha vuelto de espaldas tanto al empirismo cuanto al racionalismo. Dicho de otro modo: para poder decir justificadamente que el sistema de Kant es una “síntesis” de racionalismo y empirismo hay que entender el término ‘síntesis’ en un sentido que se aproxime al que le ha dado Hegel, o sea, en el sentido de que Kant ha insertado en un sistema original los elementos de valor positivo (según su punto de vista) que había en los sistemas anteriores, mediante una incorporación que trasforma necesariamente esos elementos mismos.

Ahora bien: si es verdad que Kant se volvió de espaldas a la metafísica racionalista, a la cual llamaba “dogmatismo podrido", puede resultar difícil explicar cómo es que esa filosofía critica fue seguida en Alemania por una serie de sistemas metafísicos cuyos autores, además, se consideraban los verdaderos sucesores de Kant, elaboradores de su pensamiento en el sentido adecuado. Pero si se tiene en cuenta la tensión existente entre la teoría kantiana de la construcción de la experiencia por el sujeto y su doctrina de la cosa- en-sí resulta fácil comprender por qué el idealismo especulativo alemán nació de la filosofía *Crítica*.

La doctrina kantiana de la cosa-en-sí no carecía, ciertamente, de dificultades. Aparte de que la naturaleza de la cosa-en-sí se declaraba incognoscible, ni siquiera se podía afirmar su existencia como causa del material de la sensación sin abusar (de acuerdo con las premisas kantianas) de las categorías de causalidad y existencia. No hay duda de que Kant se daba cuenta de este hecho. Por eso, aunque le parecía que el concepto de fenómeno exige como correlato el de cosa-en-sí. porque el primero no tiene sentido sin el segundo, sin embargo, sostenía que no hemos de afirmar dogmáticamente la existencia de la cosa-en-sí, aunque no podamos evitar el pensarla. Está claro que Kant consideraba absurdo el reducir la realidad a una mera construcción del sujeto y que, por lo tanto, pensaba que mantener el concepto de

cosa-en-sí es un asunto de sentido común. Pero, por otra parte, se daba cuenta de la dificultad de su posición e intentaba hallar fórmulas que le evitaran la autocontradicción y le permitieran al mismo tiempo mantener un concepto que le parecía imprescindible. Se puede entender la actitud de Kant en esta materia. Pero también son comprensibles las objeciones de Fichte a la teoría de la cosa-en-sí, que le parecía una superfluidad y hasta una monstruosidad. En su opinión, era necesario eliminar la cosa-en-sí en beneficio del idealismo; y Kant se le aparecía como un hombre que había intentado explicarse las cosas de los dos modos posibles a la vez, por lo que había dado en unas inconsistencias inevitables. Una vez aceptada la teoría kantiana de la intervención del sujeto en la construcción de la experiencia, Fichte se creía obligado a seguir adelante hasta llegar a una filosofía plenamente idealista.

Este paso implicaba necesariamente una transición de la teoría del conocimiento a la metafísica. Si se elimina la cosa-en-sí. se tiene como consecuencia que el sujeto crea enteramente el objeto, y no sólo moldea, por así decirlo, un material dado. Y la teoría fie que el sujeto crea el objeto es obviamente una teoría metafísica, aunque se llegue a ella por la vía de la *Crítica* del conocimiento.

Pero ¿qué es ese sujeto creador? Cuando Kant hablaba de la construcción de la experiencia por el sujeto se refería al sujeto individual. Es verdad que introducía el concepto del yo trascendental como condición lógica de la experiencia; pero también en este caso se trataba del yo individual, del yo que es siempre sujeto y nunca objeto. Mas si trasformamos esta condición lógica de la experiencia en un principio metafísico que crea el objeto, nos será difícil identificarlo con el yo finito individual sin caer en el solipsismo. Pues en esta situación ocurrirá que para Pedro Martínez todos los demás seres humanos serán objetos y, por lo tanto, creación suya. Además de lo cual, ciertamente, el propio Pedro Martínez en cuanto ego fenoménico, en cuanto objeto, será creación de Pedro Martínez en cuanto ego trascendental. Por lo tanto, si eliminamos la cosa-en-sí y trasformamos el yo trascendental kantiano, condición lógica de la experiencia, en principio metafísico supremo, nos vemos llevados al final a interpretarlo como sujeto infinito universal que produce el sujeto finito y el objeto finito. Y con eso estamos ya enteramente sumidos en un sistema metafísico de pura cepa.

No me propongo discutir aquí las fases de la filosofía de Fichte o la historia del idealismo especulativo germánico en general. Esos temas corresponden al volumen siguiente de esta *Historia*. Sólo quería indicar que los gérmenes del idealismo especulativo estaban ya presentes en la filosofía crítica. Desde luego que el idealismo especulativo se dedica a reducir todas las cosas a un supremo principio metafísico del cual se pueden deducir filosóficamente de un modo u otro, mientras que Kant no se propuso nunca un programa así. Y hay también una diferencia manifiesta de atmósfera y de interés entre la filosofía *Crítica* y los sistemas filosóficos que la sucedieron. Pero, por otra parte, la “sucesión” no es meramente temporal; los sistemas del idealismo especulativo tienen con la filosofía de Kant una conexión más

íntima que la mera relación cronológica. Si se acepta este hecho y se rechaza eso que nació de la filosofía kantiana, no es posible aceptar ésta en cuanto punto de partida de aquello. Esto significa en la práctica la necesidad de someter a examen crítico los aspectos idealistas y subjetivistas del pensamiento de Kant. Pues si se reafirman esos aspectos y se elimina la cosa-en-sí, no hay más remedio que acompañar a los sucesores de Kant por el camino que emprendieron.

Es fácil comprender que mediado el siglo XIX se lanzara el grito Volvamos a Kant!” y que los neokantianos se dedicaran a elaborar y desarrollar las posiciones *Crítica*s, epistemológicas y éticas de Kant sin caer en lo que consideraban extravagancias fantásticas de los idealistas especulativos. Kant era primordialmente para ellos el autor de la primera *Crítica*, paciente, metódico, meticuloso, analítico; y pensaron que los sistemas de los grandes metafísicos idealistas, desde Fichte hasta Hegel representaban una traición al espíritu de Kant. Este punto de vista es perfectamente comprensible. Pero también me parece innegable que el sistema kantiano llevaba por sí mismo al desarrollo (o a la explotación) que experimentó en manos de los idealistas especulativos. Podemos decir en apoyo de la actitud de los neokantianos que Kant sustituyó deliberadamente la vieja metafísica, que rechazaba, por una nueva forma de metafísica, una metafísica del conocimiento o de la experiencia, y que consideraba que esta nueva metafísica era capaz de dar conocimiento real, mientras que sin duda habría negado que la metafísica hegeliana del absoluto, por ejemplo, fuera conocimiento de ninguna clase. Dicho de otro modo: Kant habría desautorizado a los que pretendían ser sus herederos, como en efecto rechazó los primeros intentos de Fichte de mejorar la filosofía *Crítica* mediante la eliminación de la cosa-en-sí. Pero aunque uno pueda estar seguro de que Kant no habría considerado con benevolencia los vuelos metafísicos de sus sucesores, esto no cambia el hecho de que les suministró un prometedor fundamento para sus construcciones.

Pero es posible subrayar otros aspectos de la filosofía kantiana, distintos de los acentuados por sus sucesores idealistas, y presentar así el sistema como orientado en dirección completamente diferente. Se puede decir que la recusación de la metafísica dogmática por Kant era algo más que una recusación de los sistemas del racionalismo continental de Descartes. Leibniz y sus discípulos. Pues Kant ha sostenido el carácter falaz de toda pretendida demostración metafísica, y ha mostrado que el conocimiento metafísico es imposible. Es verdad que ha ofrecido por su parte una metafísica nueva; pero esta metafísica era en todo caso un análisis de las condiciones subjetivas de la experiencia. Kant no pretendió darnos conocimiento de la realidad llamada nouménica. Sin duda admitía la creencia en esa realidad, pero esa admisión era en el fondo incoherente con su exposición de la función de las categorías. Pues las categorías no tienen contenido ni significación más que en su aplicación a fenómenos. Por tanto, admitiendo las premisas de Kant, carece de sentido hablar de una realidad nouménica. Sin duda podemos examinar la naturaleza de los juicios

científicos, morales y estéticos. Pero de acuerdo con los principios kantianos no podemos usar el juicio moral como base para ningún tipo de metafísica. Kant no habría admitido tampoco la validez de esta interpretación de su pensamiento. Pero se puede sostener que de hecho el gran servicio prestado por Kant ha consistido en mostrar que todo lo cognoscible pertenece a la esfera de las ciencias, y que la metafísica no sólo no es una ciencia, sino que carece de sentido. A lo sumo puede tener significación "emocional". Y a eso equivale en realidad la teoría kantiana de la fe práctica si se le da su valor concreto.

Dicho de otro modo: se puede sostener que aunque el sistema kantiano dio directamente nacimiento a los sistemas del idealismo especulativo, en realidad es una estación a medio camino del positivismo. Y supongo que los positivistas querrán contemplarlo de este modo. Seguro que no seguirán a Kant en su teoría de las proposiciones sintéticas *a priori* y de las condiciones de su posibilidad. Pero considerarán que la parcial recusación de la metafísica por el filósofo es un paso por el buen camino; y tenderán a subrayar los aspectos de su filosofía que parecen apuntar en la dirección de una recusación aún más radical de la metafísica, aunque Kant mismo no entendiera toda la implicación de aquellos aspectos.

Pero el hecho de que metafísicos y positivistas puedan unos y otros presentar motivos para afirmar que el sistema kantiano apunta en el sentido de su tipo respectivo de filosofar no nos obliga en nada a concluir que tengamos

7.Observaciones finales.

Para terminar, podemos considerar brevemente el enunciado, a veces formulado, de que mientras que la filosofía medieval se ocupaba del problema del ser, la filosofía moderna se ha ocupado del problema del conocimiento.[684]

Es difícil discutir esa afirmación. Si se la entiende en un sentido parecido a aquel en el cual se dice que la astronomía se ocupa de los cuerpos celestes y la botánica se ocupa de las plantas, el enunciado será obviamente falso. Por de pronto, los filósofos medievales tenían bastante que decir acerca del conocimiento. Y en segundo lugar, si ocuparse del problema del ser quiere decir ocuparse de problemas de existencia, de la explicación metafísica de la realidad empírica y del problema del Uno y lo Múltiple, entonces no se podrá decir que el problema del ser no se haya presentado al pensamiento de hombres como Descartes, Spinoza y Leibniz.

Por lo demás, esas afirmaciones que dicen que "la filosofía medieval" y "la

filosofía moderna" se interesan respectivamente por tal o cual cosa quedan obviamente expuestas a la *Crítica* de que contienen simplificaciones ilegítimas de situaciones complejas. O sea: esos enunciados provocan la fundada objeción de que hablar de filosofía medieval y de filosofía postrenacentista como si se tratara de unidades homogéneas es una conducta confusionaria. La filosofía medieval, por ejemplo, comprende las síntesis metafísicas sistemáticas de Tomás de Aquino o Duns Scoto. pero también las reflexiones *Crítica*s de Nicolás de Autrecourt, el Hume de la Edad Media. Y la filosofía postrenacentista no ha sido tampoco de una sola pieza. Comparando a santo Tomás con Kant es verdad que la teoría del conocimiento ocupa un lugar más importante en el pensamiento de éste que en el de aquél. Pero si tomamos para nuestra comparación otros pensadores medievales y modernos, nuestro juicio acerca de la medida en la cual cada uno se preocupaba de problemas epistemológicos puede variar mucho.

El intento de dar una interpretación general del mundo y de la experiencia humana se puede hallar igualmente en la filosofía medieval y en la de los siglos XVII y XVIII. Ni siquiera Kant se ocupó sólo de la cuestión ¿Qué puedo saber? También le interesaban otras que él mismo formuló: ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? La reflexión sobre esos problemas no nos lleva sólo hasta la filosofía moral propiamente dicha, sino también hasta los postulados de la ley moral. Y aunque la inmortalidad y la existencia de Dios no sean, según Kant, demostrables, con eso se nos abre una visión general del mundo en la cual se armonizan la ciencia, la moral y la religión. La *Crítica* del proceso de la razón nos muestra las limitaciones del conocimiento determinado. pero no destruye la realidad ni la importancia de los principales problemas metafísicos.[685] Y aunque las soluciones sean cuestión de fe moral o práctica, no de conocimiento, es natural y legítimo que la razón intente formarse una visión general de la realidad que vaya más allá de la matemática y de la ciencia, del campo, esto es, del conocimiento "teorético".

Es verdad que la medida en la cual Hume, por ejemplo, podía intentar una interpretación general de esa naturaleza basándose en los principios de su filosofar había de ser muy modesta. La naturaleza de la realidad en sí misma y las causas últimas de los fenómenos estaban según él envueltas en un misterio impenetrable. En lo que se refiere a la explicación metafísica, el mundo era para él un enigma. El agnosticismo era la única actitud razonable. Por eso su filosofía era primariamente *Crítica* y analítica. Pero lo mismo se puede decir de algunos pensadores del siglo XIV. La diferencia es que éstos esperaban que la revelación y la teología les suministraran una visión general de la realidad, mientras que Hume no lo pensaba así.

Más aunque es posible acumular por varias razones excepciones a la tesis de que la filosofía medieval se ocupa del problema del ser y la filosofía moderna se ocupa del problema del conocer, la afirmación puede ser útil para llamar la atención acerca de ciertas diferencias que se dan entre el pensamiento medieval y el postrenacentista. Si tomamos la filosofía medieval en su conjunto, podemos decir que no predomina en

ella el problema de la objetividad del conocimiento. Así lo muestra, en mi opinión, el que un filósofo como santo Tomás de Aquino creyera que percibimos directamente los objetos físicos, como los árboles y las mesas. Nuestro conocimiento natural de los seres espirituales puros es en cambio indirecto y analógico: no tenemos intuición natural de Dios. Pero percibimos los árboles, las mesas, los hombres, no nuestras propias modificaciones subjetivas o nuestras ideas de árboles, mesas y hombres. Es verdad que podemos formar juicios falsos acerca de la naturaleza de lo que percibimos. Puedo juzgar, por ejemplo, que un objeto distante es un hombre cuando en realidad es un arbusto. Pero el modo de corregir ese error consiste en hacer lo que siempre hacemos, o sea, en examinar el objeto más de cerca. El problema del error se presenta, por así decirlo, sólo sobre el trasfondo de una teoría realista de la percepción, la teoría de sentido común según la cual tenemos percepción inmediata de los objetos connaturales al conocimiento humano. Santo Tomás no era, ciertamente, tan ingenuo como para suponer que conozcamos necesariamente todo lo que creemos conocer. Pero si creía que tenemos acceso directo, por así decirlo, al mundo, que el espíritu es capaz de aprehender las cosas por su ser inteligible, y que en el acto auténtico de conocimiento el alma conoce que está conociendo. Por lo tanto, aunque podía discutir cuestiones acerca del origen, las condiciones y las limitaciones del conocimiento, y acerca de la naturaleza y las causas de los juicios erróneos, las cuestiones generales acerca de la objetividad del conocimiento no tenían, en cambio, mucho sentido para él, pues no entendía las ideas como pantallas puestas entre el alma y las cosas.

Si seguimos a Locke en su interpretación de las ideas como objetos inmediatos de la percepción y el pensamiento, es en cambio natural preguntarnos si nuestro “conocimiento” del mundo es realmente conocimiento, o sea, si nuestras representaciones corresponden a una realidad existente con independencia del espíritu. No quiero decir con eso que todos los filósofos de los siglos XVII y XVIII mantuvieran una teoría representacionista de la percepción y se sumieran así en el problema de la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas representadas. Locke mismo no ha sostenido de modo coherente la teoría de la representación. Y si, siguiendo a Berkeley, describimos los objetos físicos como haces de “ideas”, el problema de la correspondencia entre las ideas y las cosas no llega siquiera a plantearse. El problema surge sólo si se dice que las ideas tienen una función representativa y son objetos inmediatos de la percepción y del conocimiento. Pero si surge el problema, entonces se impone en primer plano la cuestión de si nuestro conocimiento *prima facie* del mundo es realmente conocimiento objetivo. Y entonces es natural tratar esta cuestión antes de embarcarse en cualquier síntesis metafísica. La epistemología, o teoría del conocimiento, se convierte en algo básico en filosofía.

Por otra parte, aunque el filósofo medieval no entendió el alma, desde luego, como un recipiente puramente pasivo de impresiones, de todos modos concibió su

actividad como una penetración de la estructura inteligible objetiva de la realidad.[686] Dicho de otro modo; pensó que el alma se adecúa a los objetos, no que los objetos hayan de adecuarse al alma para que sea posible el conocimiento.[687] El filósofo medieval no concibe lo que llamamos el mundo como una construcción mental. Pero dadas las filosofías de Hume y de Kant, resulta natural preguntarse si lo que llamamos el mundo es acaso una construcción lógica situada, por así decirlo, entre nuestro espíritu y la realidad en sí, o las cosas en sí. Y si admitimos que éste es un auténtico problema, nos sentiremos naturalmente inclinados a dar mucha más importancia a la teoría del conocimiento que si estuviéramos convencidos de que el sujeto no construye la realidad empírica, sino que capta su naturaleza inteligible.

Creo que sí tenemos presente el desarrollo de la filosofía postrenacentista, especialmente en el empirismo británico y en el pensamiento de Kant, nos será fácil entender la importancia que posteriormente se ha dado a la teoría del conocimiento o epistemología. Kant, sobre todo, ha ejercido una gran influencia en este sentido. Sin duda son posibles actitudes distintas respecto de la importancia que así se dio en la discusión filosófica a los problemas de la objetividad del conocimiento. Podemos pensar que eso fue un progreso desde la ingenuidad realista hasta una comprensión ñus sutil y profunda de los problemas básicos de la filosofía. O podemos pensar que el problema de la objetividad del conocimiento arraiga en unos supuestos erróneos. O que es necio hablar del "problema crítico". Hemos de intentar formular cuestiones bien definidas. Y al hacerlo podemos hallar que algunos supuestos problemas que parecían muy importantes cuando se expresaban con términos vagos sor pseudoproblemas o se resuelven por sí mismos. Pero cualquiera que sea nuestra actitud respecto de la importancia dada a la teoría del conocimiento, me parece claro que ese problema es de un tipo que no se presentaba naturalmente al espíritu del filósofo medieval, sino que fue estimulado por desarrollos de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

Con esas observaciones no pretendo insinuar que la importancia dada a la epistemología o teoría del conocimiento en la filosofía moderna se deba exclusivamente a los empiristas británicos y a Kant. Es obvio que la teoría del conocimiento era ya primordial en la filosofía de Descartes. Y hasta podemos describir la diferencia entre el racionalismo y el empirismo como diferencias de creencia acerca de los orígenes del conocimiento y de los modos de aumentarlo. Así se puede decir que desde los comienzos mismos de la filosofía moderna la epistemología ha ocupado una posición importante y destacada. Pero también es verdad que Kant particularmente ha ejercido una influencia poderosa en ese planteamiento de la epistemología en el primer término de la discusión filosófica, aunque no sea más que por el hecho de que su destructiva crítica de la metafísica por medio de una *Crítica* trascendental del conocimiento pareció implicar que el tema del filósofo era precisamente la teoría del conocimiento. Y, desde luego, todo el que desee refutar su crítica de la metafísica tendrá necesariamente que partir de un

examen de sus doctrinas epistemológicas.

El hecho, brevemente discutido en la última sección, de que la filosofía de Kant condujo, de modo un tanto paradójico, a un nuevo florecimiento de especulación metafísica puede parecer un dato contra la afirmación de que Kant ha ejercido una influencia potente en el proceso filosófico que ha concentrado la atención en torno a la epistemología. Y es verdad que el idealismo especulativo de la primera mitad del siglo XIX no nació como una reacción contra la epistemología kantiana, sino como desarrollo de lo que a los sucesores de Kant les pareció implicaciones propias del punto de vista de éste. Fichte arrancó de la teoría del conocimiento, y de ella nació su metafísica idealista. Los neokantianos pueden haber considerado el idealismo especulativo como una traición al verdadero espíritu de Kant. Pero eso no anula el hecho de que la marcha a la nueva metafísica discurrió por la vía de la teoría del conocimiento. En el volumen siguiente de esta *Historia* se estudia cómo ocurrió esa transición desde la filosofía crítica de Kant hasta la metafísica idealista.

Breve bibliografía.

Obras generales

Al final del volumen IV de esta historia, De Descartes a Leibniz, se encuentran indicaciones acerca de la bibliografía general.

Algunas obras consideradas de particular utilidad se destacan mediante un asterisco. Pero la falta de éste no se debe entender como menor aprecio del valor de los demás libros.

A la bibliografía general del volumen IV vale la pena añadir estos títulos también de tema amplio:

Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932.

Cassirer, E., * *La filosofía de la Ilustración* (trad. de E. Imaz), 2.a ed., México (Fondo de Cultura Económica), 19S0.

Hazard, P., * *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), 3 vols., París, 1935.

—* *La pensée européenne au XVIII siecle, de Montesquieu á Lessing*, 3 vols., París, 1946. Trad. castellana, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama.

Hibben, J. G., *The Philosophy of the Enlightenment*, Londres y Nueva York, 1910.

Wolff, H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklarung*, Berna, 1949. Wundt, M., *Die deutsclie Sclmlmetaphysik im Zeitalter der Aufklarung*. Tubinga, 1945.

Capítulos I-II: La Ilustración Francesa

1. Bayle

Textos

Dictionnaire historique el critique, 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; ulteriores ediciones.

Œuvres diverses, 4 vols., La Haya, 1727-1731.

Système de la Philosophie, La Haya, 1737.

Estudios

André, P., *La jeunesse de Bayle*, Ginebra, 1953.

Bolin, W., *Bayle, sein Leben und seine Schriften*, Stuttgart, 1905.

Cazes, A., P. *Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son ocuvre*, París, 1905.

Courtines, L. P., *Bayle's Relation with England and the English*, Nueva York, 1938.

Deschamps, A., *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle*, Bruselas, 1878.

Devolve, J., *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive*, París, 1906.

Raymond, M., *Pierre Bayle*, París, 1948.

2. Fontenelle

Textos

Œuvres, 1724 y otras ediciones, 3 vols., París, 1815; 5 vols., París, 1924-1935. De Vorigine des fables, ed. *Crítica* de J.-R. Carré, París, 1932.

Estudios

Carré. J.-R., La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison, París, 1932.

Edsall, H. Linn, The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire (en Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, págs. 163-184).

Grégoire, F., Fontenelle, París, 1947.

Laborde-Milan, A., Fontenelle, París, 1905.

Maigron, L., Fontenelle. Vhomme, Vccuvre, Vinfluence, París, 1906.

3. Montesquieu

Textos

Œuvres, ed. E. Laboulaye, 7 vols., París. 1875-1870 Œuvres, ed. A. Masson, 3 vols., París, 1950-195*

De Vesprit des lois, con intr. de G. Truc, 2 vols., Paris, 1945.

Estudios

Barriére, P., Un grand provincial: Charles-Louis Secondat, barón de La Brcde et de Montesquieu, Burdeos, 1946.

Carcassonne, E., Montesquieu et le problcme de la constitution fran^aise an XVI11^ si dele, París, 1927.

Cotta, S.. Montesquieu e la scienza della societá, Turín, 1953.

Dedieu, J., Montesquieu, Vhoinme et Vccuvre, París, 1943.

Duconseil, N., Macchiavelli et Montesquieu, París, 1943.

Durkheim, S., Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, París, 1953 (reimpresión de la edición de 1892).

Fletcher, F. T. H., Montesquieu and English Politics, 1750-1800, Londres y Nueva York, 1939.

Lkvin, L. M., The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Lois: Its Classical Background (tesis doctoral), Nueva York, 1936.

Raymond, M., Montesquieu, Friburgo, 1946.

Sorel, A., Montesquieu, París, 1887.

Trescher, H., Montesquieus Einfluss auf die Geschichts- tind Staatsphilosophie bis zum Amfang des 19. Jahrhunderts, Munich, 1918 (Schmoliers Jahrbuch, vol. 42, págs. 267-304).

—Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels, Munich, 1918 (Schmoliers Jahrbuch, vol. 42, págs. 471-501, 907-944). Vidal, E., Saggio sul Montesquieu, Milán, 1950.

Véase también

Cabeen, D. C., Montesquieu: A Bibliography, Nueva York, 1947.

Deuxihne centenaire de l’Esprit des Lois, Burdeos, 1949.

Revue Internationale de philosopliie, 1956, núms. 3-4.

4. Maupertuis

Textos

Œuvres, 4 vols., Lyon, 1768 (2.* ed.).

Estudios

Brunet, P., Maupertuis, 2 vols., París, 1929.

5. Voltaire

Textos

Œuvres, ed. Beuchot, 72 vols., París, 1828-1834.

Œuvres, ed. Moland, 52 vols., París, 1878-1885.

Traite de Métapltysique, ed. H. T. Patterson, Manchester, 1937 Dictionnaire philosophique, ed. J. Benda, París, 1954.

Lettres philosophiqucs, ed. F. A. Taylor, Oxford, 1943.

Bencesco, G., Voltaire, Bibliographic de ses ccuvres, 4 vols., París, 1882-1892. Estudios

Aldincton, R., Voltaire, Londres, 1926.

Alexander, J. W., Voltaire and Metaphysics (en Philosophy de 1944). Bellesort, A., Essai sur Voltaire, París, 1950.

Bersot, E., La philosopliie de Voltaire, París, 1848.
Brandís, G., Voltaire, 2 vols., Berlín, 1923.
Carré,. J.-R., Consistence de Voltaire: le philosoplie, París, 1930.
Charpentier, J., Voltaire, París, 1955.
Craveri, R., Voltaire, político del iluminismo, Turín, 1937.
Cresson, A., Voltaire, París, 1948.
Cuneo, N., Sociología di Voltaire, Génova, 1938.
Denoisterre, H., Voltaire et la société au XVIII' siécle, 8 vols., París, 1867-76. Fitch, R. E., Voltaire’s philosophical Procedure, Forest Grove, U. S. A., 1936. Girnus, W., Voltaire, Berlín, 1947.
Lamióla, A., Voltaire y la filosofía de la liberación, Buenos Aires, 1944.
Lanson, G., Voltaire, París, 1506.
Maurois, A., Voltaire, París, 1947.
Meyer, A., Voltaire, Man of Justice, Nueva York, 1945.
Morley, J., Voltaire, Londres, 1923.
Naves, R., Voltaire et l’Encyclopédie, París, 1938.
—Voltaire, Vhomme et l'cewre, París, 1947 (2* ed.).
Noyes, A., Voltaire, Londres, 1938.
O’Flaherty, K., Voltaire. Myth and Reality, Cprk and Oxford, 1945. Pellissieb, G., Voltaire philosophe, París, 1908.
Pomeau, R., La religión de Voltaire, París, 1956.
Rowe, C., Voltaire and the State, Londres, 1956.
Torrey, N. L., The Spirit of Voltaire, Nueva York, 1938.
Wade, O., Studfes on Voltaire, Princeton, 1947.

6. Vauvenargues

Textos

CEwres, ed. P. Varillon, 3 vols., París, 1929.
Œuvres choisies, intr. de H. Gaullard de Champris, París, 1942.
Riflexions et máximes, Londres, 1936.

Estudios

Borel, A., Essai sur Vauvenargues, Neuchátel, 1913.
Merlant, J., De Montaigne á Vauvenargues, París, 1914.
Paléologue, G. M., Vauvenargues, París, 1890.
Rocheblave, S., Vauvenargues ou la symphonie inachevíe, París, 1934. Souchon, P., Vauvenargues, philosophe de la gloire, París, 1947.
—Vauvenargues, París, 1954.
Vial, F., Une philosophie et une morale du scntiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues, París, 1938.

7. Condillac

Textos

Œuvres, 23 vols., París, 1798.
Œuvres pliilosophiques, ed. G. Le Roy, 3 vols., París, 1947-51.
Lettres inédites a Gabriel Cramer, ed. G. Le Roy, París, 1952.

Estudios

Baguenault de Púchese, G., Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence, París, 1910.

Bianca, G., La volontá nel pensiero di Condillac, Catania, 1944.

Bizzarri, R., Condillac, Brescia, 1945.

Dal Pra, M., Condillac, Milán, 1947.

Dewaule, L., Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, París, 1892. Didier,]., Condillac, París, 1911.

Lenoir, R., Condillac, París, 1924.

Le Roy, G., La psychologie de Condillac, París, 1937.

Meyer, P., CondiUac, Zurich, 1944.

Razzoli, L., Pedagogía di CondiUac, Parma, 1935.

Torneucci, L., II problema deU’esperiensa dal Locke al CondiUac, Mesina, 1937.

8. Helvecio

Textos

Œuvres, 7 vols., Deux-Ports, 1784; 5 vols., París, 1792.

Choix de textes, ed. e introd. de J. B. Séverac, París, 1911.

Estudios

Oumming, I., Helvetius, Londres, 1955.

Grossman, M., The Philosophy of Helvetius, Nueva York, 1926.

Horowitz, I. L., C. Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenmcnt, Nueva York, 1954.

Keim, A., Helvétius, sa vie et son aeuvre, París, 1907.

Limentani, L., Le teorie psicologiche di C. A. Helvétius, Padua, 1902.

Mazzola, F„ La pedagogía d'Elvetio, Palermo, 1920.

Mondolfo, R., Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius, Padua, 1904.

Stanganelli, I., La teoría pedagógica di Helvetius, Nápoles, 1939.

9. Enciclopedia

Textos

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des mctirrs. 28 vols., París, 1751-1772.

Suplemento en 5 vols.: Amsterdam, 1776-1777.

Índices en 2 vols., ed. por F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1781.

Estudios

Charuer, G., y R. Mortier, Une suite de VEncyclopédie, le “Journal Encyclopédique” (1756-1793), París, 1952.

Ducros, L., Les encyclopédistes, París, 1900.

Duprat, P., Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence, París, 1865.

Gordon, D. H., y N. L.. Torrey, The Censoríng of Diderot"s Encyclopaedia, Nueva York, 1949.

Grosclaude, O., Un audacieux message, VEncyclopédie, París, 1951.

Hubert, R., Les sciences sociales dans VEncyclopédie, París, 1923.

Mornet, D., Les origines intellectueUes de la révolution franfaise (1715-87), París, 1933.

Mousnier, R., > E. Labrousse, Le XVIII’ siécle. Révolution inteüectuelle, tecli ñique et politique (1715-1815), París, 1953.

Roustan, M., Les *philosophes* et la société franfaise au XVIII4 siécle, Lyon, 1906.

Schargo, N. N., History in the Encyclopaedia, Nueva York, 1947.

Venturi, F., Le origini deWEnciclopedia, Florencia, 1946.

10. Diderot

Textos

Œuvres, ed. Assézat y Toumaux, 2 vols., París, 1875-1879.

Œuvres, ed. A. Billy, París, 1952.

Corresponda tice, ed. A. Babelon, París, 1931.

Estudios

Barker, J. E., Diderot’s Treatment of the Christian Religión, Nueva York, 1931. Billy, A., Vie de Diderot, París, 1943.

Cresson, A., Diderot, París, 1949.

Gerold, K. G., Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst, Francfort, 1941. Gillot, H., Denis Diderot. L’homme. Ses idées philosophiques, esthétiques ct littéraires, París, 1938.

Hermand, P., Les idées morales de Diderot, París, 1923.

Johannson, V., Études sur Diderot, París, 1928.

Le Gras, J., Diderot et l’Encyclopédie, Amiens, 1938.

Lefebvre, H., Diderot, París, 1949.

Lópelmann, M., Der junge Diderot, Berlín, 1934.

Loy, J. R., Diderot's determined Fatalist. A critical Apprcciation of “Jacques le fataliste”, Nueva York, 1950.

Lúe, J., Diderot. L’artiste et le philosophe. Suivi de textes choisis de Diderot, París, 1938.

Luppol, I. K., Diderot. Ses idées philosophiques, París, 1936.

Mauveaux, J., Diderot, l’encyclopédiste et le penseur, Montbéliard, 1914. Mesnard, O., Le cas Diderot, Étude de caractérologie littéraire¡ París, 1952. Morley, Diderot and the Encyclopaedists, 2 vols., Londres, 1878.

Mornet, D., Diderot, l’homme et Vaeuvre, París, 1941.

Rosenkranz, K., Diderots Leben und Werke, 2 vols., Leipzig, 1886.

Thomas, J., L’humanisme de Diderot, 2 vols., París, 1938, 2.* ed.

Venturi, F., Jeunesse de Diderot, París, 1939.

11. D’Alembert

Textos

Œuvres philosophiques, ed. Bastien, 18 vols., París, 1805.
Œuvres et correspondance inédites, ed. C. Henry, París, 1887.
Discours sur l'Encyclopédie, ed. F. Picavet, París, 1919.
Traite de dynamique, París, 1921.

Estudios

BeRTRAnd, D'Alembert, París, 1889.
Muller, M., Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert, París, 1926.

12. La Mettrie

Textos

Œuvres philosophiques, 2 vols., Londres, 1791; Berlín, 1796.
Estudios
Bergmann, E., Die Satiren des Herrn Machine, Leipzig, 1913.
Boissier, R., La Mettrie, París, 1931.
Picavet, F., La Mettrie el la critique allemande, París, 1889.
Poritzky, Y. E., J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine IVerke, Berlín, 1900.

Rosenfeld-Cohen, L. D.. From Beast-machine to Manmachine. The Theme of Animal Soul in French letters from Descartes to La Mettrie, ivith a Preface by P. Hazard, Nueva York y Londres, 1940.

Touloup, G. F., Un precurseur méconnu. Offray de La Mettrie, médecin-philosophe, París, 1938.

13. D'Holbach

Textos

Systéme de la nature, Amsterdam, 1770.

Systéme social, Londres, 1773.

La politique naturelle, Amsterdam, 1773.

La morale iiniverselle, Amsterdam, 1776.

Estudios

Cushing, M. P., Barón d'Holbach, Nueva York, 1914.

Hubert, R., D'Holbach et ses amis, París, 1928.

Naville, P., P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII' siécle, París, 1943.

Plejánov, G. V., Essays in the History of Materialism, ed. inglesa trad. por R. Fox,

Londres, 1934.
Wickwaer, W. H., Barón d’Holbach. A Prelude to tlie French Révolution, Londres, 1935.

14. Cabanis

Textos

Œuvres, ed. Thurot, París, 1823-1825.
Lettre á Fauriel sur les causes premiéres, París, 1828.

Estudios

Picavet, F., Les idéologues, París, 1891.
Tencer, M., La psycho-physiologie de Cabanis, Toulouse, 1931.
Vermeil de Conchard, T. P., Trois études sur Cabanis, París, 1914.

15. Buffon

Textos

Histoire naturelle, générale et particuliére, 44 vols., París, 1749-1804.
Nouveaux extraits, ed. F. Gohin, París, 1905.

.. Estudios

Dandin, H., Les méthodes de classification et l'idée de série en botaniquc ct en zoologie de Linné á Lamarck (1740-1790), París, 1926.
Dimier, L.(Buffon, París, 1919.
Roule, L., Buffon et la description de la na ture, París, 1924.

16. Robinet

Textos

De la nature, 4 vols., Amsterdam, 1761-66.

Considfrations sur la gradation na tur elle des formes de l’étre, ou les essais de la nature qui apprend á faire l'homme, París, 1768.

ParalUle de la condition et les facultés de l’homme avec la condition et les facultís des autres animaux, Bouillon, 1769.

Estudios

Albert, R., Die philosophie Robinets, Leipzig, 1903.

Mayer, J., Robinet, philosophe de la nature (Revue des Sciences humaines, Lille, 1954, págs. 295-309).

17. Bonnet

Textos

Œuvres, 8 vols., Neuchátel, 1779-1783.

Mémoires autobiographiques, ed. R. Savioz, París, 1948.

Estudios

Bonnet, G., Ch. Bonnet, París, 1929.

Claparéde, E., La psychologie anímale de Ch. Bonnet, Ginebra, 1909.

Lemoine, A., Ch. Bonnet de Genive, philosophe et naturaliste, París, 1850.

Savioz, R., La philosophie de Ch. Bonnet, París, 1948.

Trembley, J., Mémoires pour servir á l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet, Berna, 1794.

18. Boscovich

Textos

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium, Viena, 1758.

(La segunda edición, Venecia, 1763, contiene también el De anima et Deo y el De spatio et tempore.)

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam, 5 vols., Basani, 1785.

Estudios

Evellin, F., Quid de rebus vel corporeis vel incorporéis senserit Boscovich, París,

1880.
Gill, H. V., S. J., Roger Boscovich, S.f. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories, Dublín, 1941.
Nedelkovicr, D., La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich, París, 1922.
Oster, M., Roger Joseph Boscovich ais Naturphilosoph, Bonn, 1909.
Whyte, L. L., R. J. Boscovich, S. J., F. R. S. (1711-1787), and the Mathematics
of Atomism (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, núm. 1, junio de 1958, págs. 38-48).

19. Quesnay y Turgot

Textos

Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, ed. por A. Oncken, París, 1888.
Œuvres de Turgot, ed. por Dupont de Nemours, 9 vols., París, 1809-11. Suplemento ed. por Dupont, Daire y Duggard, 2 vols., París, 1884.
Œuvres de Turgot, ed. G. Schelle, 5 vols., París, 1913-32.

Estudios

Bourthoumieux, C., Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay, París, 1936.
Fiorot, D., La filosofía política dei fisiocrati, Padua, 1952.
Gjgnoux, C.]., Turgot, París, 1946.
Schelle, G., Turgot, París, 1909.
Stephens, W. W., Life and Writings of Turgot, Londres, 1891.
Vigreux, P., Turgot, París, 1947.
Weuleresse, G., Le mouvement physiocratique en France de 1756 á 1770, París, 1910.
-La physiocratie sous les ministdres de Turgot et de Necker, París, 1950.

Capítulos III-IV: Rousseau

Textos

Œuvres completes, 13 vols., París, 1910. (Hay, además, otras ediciones de las obras de Rousseau; pero, en cambio, no hay ninguna edición *Crítica* completa.) Correspondance générale de J. J. Rousseau, ed. por T. Dufour y P: P. Plan, 20 vols., París, 1924-34.
Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage, collationnées sur les manuscrits autographes de Getiéve et de Neuchátel, ed. Dreyfus-Birsac, París, 1916.
Du ccntrat social, intr. y notas de G. Beaulavon, París, 1938 (quinta edición). Annales de la Société J.-J. Rousseau, Ginebra, desde 1905.
Sénélier, J., Bibliographie générale des Œuvres de J.-J. Rousseau, París, 1949.

Estudios

Attisani, A., Vutilitarismo di G. G. Rousseau, Roma, 1930.

Baldanzi, E. R., II pensiero religioso di G. G. Rousseau, Florencia, 1934. Bouvier, B., J.-J. Rousseau, Ginebra, 1912.

Brunello, B., G. G. Rousseau, Módena, 1936.

Buck, R., Rousseau und die deutsche Romantik, Berlín, 1939.

Burgelin, P., La phüosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, París, 1952. Casotti, M., Rousseau e l'educazione morale, Brescia, 1952.

Chapman, J. W., Rousseau, Totalitarian or Liberalf, Nueva York, 1956. Chaponniére, P., Rousseau, Zurich, 1942.

Falta bibliografía

FREDERICK COPLESTON
HISTORIA DE LA FILOSOFIA
TOMO VI
DE WOLF A KANT
FUENTE ORIGINAL Información:
ARIEL FILOSOFIA
Director: EUGENIO TRÍAS
Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY
Vol. VI: Wolff to Kant
Bums and Oates Ltd. - The Bellarmine Series XVII
Traducción de MANUEL SACRISTÁN
Edición castellana dirigida por MANUEL SACRISTÁN
1.ª y 4.ª edición en Colección Convivium: 1974 y 1981
1.ª edición en Colección Ariel Filosofía: septiembre 1984
1960: Frederick Copleston
1974 y 1984: Editorial Ariel, S.A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona
ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa)
84-344-8726-8 (volumen 6)
Depósito legal: B. 31.060 - 1984
Impreso en España
1984.— Talleres DIAGRAFIC, S.A.
Constitución, 19 - Barcelona
FREDERICK COPLESTON, S.I.
Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Londres
EDITORIAL ARIEL, S.A.
BARCELONA

Notas

[1] *De l’esprit des lois*, Préface. <<

[2] *Ibid.*, II, 1. <<

[3] *Ibid.*, II, 4. <<

[4] *Ibid.*, III, l. <<

[5] *De l’esprit des lois*, III, 2. <<

[6] *Ibid.*, I, 3. <<

[7] Las leyes son, en el sentido más general, “las relaciones necesarias resultantes de la naturaleza de las cosas” (*De l’esprit des lois*, I, 1) <<

[8] *Ibid.*, I, 1. <<

[9] *Ibid.* <<

[10] *Ibid.* <<

[11] *Ibid.* <<

[12] *Ibid.* <<

[13] *De l'esprit des lois*, XI. 3. <<

[14] *Ibid.* <<

[15] *Ibid.*, XI, 5. <<

[16] *De l’esprit des lois*, XI, 6. <<

[17] *Essai de cosmologie*, 2ª parte; *Œuvres*, I, ed. 1756, pp. 29-30. <<

[18] *Ibid.*, p. 30. <<

[19] *Ibid.*, p. 31. <<

[20] *Ibid.*, p. 42. <<

[21] *Ibid.*, pp. 42-43. <<

[22] *Ibid.*, p. 44. <<

[23] *Système de la Nature*, LXII; *Œuvres*, II, pp. 164-163. <<

[24] *Maupertuis*, París, 1929. <<

[25] Voltaire no conoció personalmente a Hume, por el que sintió mucha admiración. Hume, por su parte, era un poco reservado en su actitud respecto del filósofo francés, aunque se decidió a escribirle una respetuosa carta desde París estando Voltaire en Ferney. <<

[26] *Philosophie de Newton*, I, 1. <<

[27] *Ibid.* <<

[28] *Ibid.* <<

[29] *Ibid.* <<

[30] I, 7. <<

[31] 7. <<

[32] I. 4. <<

[33] *Ibid.* <<

[34] *Philosophie de Newton*, I, 4. <<

[35] *Ibid.* <<

[36] 13. <<

[37] 9. <<

[38] *Ibid.* <<

[39] *Tratado de Metafísica*; 8. <<

[40] *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, II, 42. <<

[41] *Ibid.*, I, 1. <<

[42] *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, I, 15. <<

[43] *Ibid.*, II, 22. <<

[44] *Ibid.* <<

[45] *Ibid.* <<

[46] *Ibid.* <<

[47] *Ibid.*, III, 43. <<

[48] *Ibid.* <<

[49] *Ibid.* <<

[50] *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, III, 44. <<

[51] *Réflexions et maximes*, 222. <<

[52] *Intr*., III, 44. <<

[53] *Reflexions et maximes*, 124. <<

[54] *Ibid.*, 127. <<

[55] *Ibid.*, 151. <<

[56] *Ibid.*, 154-155. <<

[57] III, V. <<

[58] *Tratado de las sensaciones*, I, I, 2. <<

[59] *Ibid.*, I, I, 15. <<

[60] *Tratado de las sensaciones*, I, III, 1. <<

[61] *Ibid.*, I, III, 5. <<

[62] *Ibid.*, I, III, 9. <<

[63] *Ibid.*, I, VI, 3. <<

[64] *Ibid.*, 1, VII, 1. <<

[65] *Ibid.*, I, XII, 1-2. <<

[66] *Tratado de las sensaciones*, II, V, 4. <<

[67] *Ibid.*, II, V, 5. <<

[68] *Ibid.*, I, IV, 7. <<

[69] *Ibid.*, IV, IX, 1. <<

[70] II, 21, 31 y ss. <<

[71] *Ibid.*, 33. <<

[72] II, 11. <<

[73] *Ibid.*, IV, IX, 3. <<

[74] *Tratado de las sensaciones*, IV, V, nota. <<

[75] *Ibid.* <<

[76] *Del hombre*, traducción inglesa (*On Man*) de W. Hooper en 1777, I, 127. 2, 7 del texto francés. <<

[77] *Ibid.*, I, 121. <<

[78] *Ibid.*, I, 122. <<

[79] *Ibid.*, I, 199. Texto francés 2, 18. <<

[80] *Ibid.*, I, 200. Texto francés 2, 19. <<

[81] *Ibid.*, II, 17; Hooper I, 194. <<

[82] Del hombre, X, 1; Hooper II, 392, 395. <<

[83] *Ibid.*, X, 10; Hooper II, 436. <<

[84] *Ibid.*, Hooper II, 433. <<

[85] *Ibid.*, Hooper I, VI. <<

[86] *Ibid.*, VI, 9; Hooper II, 105. <<

[87] Del hombre, I. 13; Hooper I, 58-59. <<

[88] *Ibid.*, Hooper I, 60. <<

[89] *Éléments de philosophie*, en la edición de 1759 de *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, IV, 3-6. <<

[90] *Éléments de philosophie*, en la edición de 1759 de *Mélanges de littérature, d'histoire el de phitosophie*, IV, 59. <<

[91] *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751 <<

[92] VI, 370. <<

[93] En este capítulo y en los siguientes utilizaremos las siguientes abreviaturas: *D.A.* para el *Discurso sobre las artes y las ciencias*; *D.D.* para el *Discurso sobre la desigualdad*; D.E. para el *Discurso sobre la economía*; *É*. para el *Émile*, y *C.S.* para el *Contrato Social*. Los textos se citan según la edición de la Everiman's Library. <<

[94] *D.A.*, 130. <<

[95] *D.A.*, 130. <<

[96] *Ibid.*, 131. <<

[97] *Ibid.*, 132. <<

[98] *Ibid.*, 133. <<

[99] *Ibid.* <<

[100] *D.A.*, 134. <<

[101] *Ibid.* <<

[102] *Ibid.*, 135. <<

[103] *Ibid.*, 136. <<

[104] *Ibid.*, 140. <<

[105] *Ibid.*, 147. <<

[106] *Ibid.*, 152. <<

[107] *Ibid.* <<

[108] *D.D.*, 175-176. <<

[109] *Ibid.*, 177. <<

[110] *Ibid.*, 184. <<

[111] *Ibid.*, 185. <<

[112] *Ibid.*, 186. <<

[113] *D.D.*, 203. <<

[114] *Ibid.*, 191. <<

[115] *Ibid.*, 192. <<

[116] *D.D.*, 194. <<

[117] *Ibid.*, 207. <<

[118] *Ibid.*, 215. <<

[119] *Ibid.*, 219. <<

[120] En el siglo siguiente Hegel practicó una distinción entre la sociedad civil y el estado. <<

[121] *D.D.*, 221. <<

[122] *Ibid.* <<

[123] *Ibid.*, 228. <<

[124] *Ibid.* <<

[125] *Ibid*., 174. <<

[126] *Ibid.*, 238. <<

[127] *Ibid.* <<

[128] *D.D.*, 245. <<

[129] *D.E.*, 253. <<

[130] *Ibid.* <<

[131] *D.E.*, 254. <<

[132] *Ibid.*, 255. <<

[133] *Ibid.*, 260. <<

[134] D.E., 258. <<

[135] *Ibid.*, 259. <<

[136] *Ibid.* <<

[137] *DM.*, 253. <<

[138] *Ibid.*, 256. <<

[139] *D.E.*, 286. <<

[140] *Ibid.*, 183. <<

[141] É., II, 61. <<

[142] *Ibid.*, IV, 173. <<

[143] *D.D.*, 197, nota 2. <<

[144] *É*., IV, 174. <<

[145] *Œuvres*, 1865, III, 647. <<

[146] *D.D.*, 198. <<

[147] *Ibid.*, 199. <<

[148] *É.*, IV. 174 <<

[149] *Ibid.*, 184. <<

[150] *Œuvres*, 1865, III, 64. <<

[151] *É*., II, 61. <<

[152] *D.D.*, 199. <<

[153] *É.*, IV, 173. <<

[154] *Ibid.*, 215. <<

[155] *Ibid.*, 173. <<

[156] *D. A.*, 153-154. <<

[157] *É.*, IV, 252. <<

[158] *Ibid.*, 253. <<

[159] *Ibid.*, 249. <<

[160] *Ibid*., 237. <<

[161] *Ibid.*, 239. <<

[162] *Ibid.* <<

[163] *Ibid.*, 242. <<

[164] IV, 197. <<

[165] *C.S.*, II, 3, 25. <<

[166] *C.S.*, I, 3, 5. <<

[167] *Ibid.* <<

[168] *Ibid.*, 8. <<

[169] *C.S.*, I, 6, 14. <<

[170] *Ibid.*, 15. <<

[171] *C.S.*, I. 8, 19. <<

[172] *Ibid.* <<

[173] *Ibid.*, 18. <<

[174] *C.S.*, I, 8, 19. <<

[175] *Ibid.* <<

[176] *C.S.*, I, 7, 17. <<

[177] *Ibid.*, III, 18, 89. <<

[178] *Ibid.* <<

[179] *Ibid.*, II, 1, 22. <<

[180] *C.S.*, III, 15, 83. <<

[181] *C.S.*, II, 3. 25. <<

[182] *Ibid.*, 6. 34. <<

[183] *Ibid.* <<

[184] Recuérdese la doctrina escolástica según la cual todo lo que el hombre quiere lo quiere *sub specie boni*. <<

[185] *C.S.*, II, 3, 25. <<

[186] *Ibid.*, 26-. <<

[187] *Ibid.*, IV, 8. 116. <<

[188] *Ibid.*, II. 3, 25-26. <<

[189] *C.S.*, IV, 2, 94. <<

[190] *Ibid.* <<

[191] *Ibid.*, I, 4, 10. <<

[192] *C.S.*, IV. 2, 93. <<

[193] *Ibid.*, I, 7, 18. <<

[194] *Ibid.*, IV, 2, 94. <<

[195] *C.S.*, III, I, 50. <<

[196] *Ibid.* <<

[197] *Ibid.*, 18, 89. <<

[198] *Ibid.*, 1, 53. <<

[199] *Ibid.* <<

[200] *Ibid.* <<

[201] La palabra “tiránico” se asa aquí en su sentido ordinario. En el lenguaje técnico de Rousseau un tirano es un personaje que usurpa autoridad real, mientras que un déspota es el que usurpa poder soberano. “Así el tirano puede no ser un déspota, mientras que el déspota es siempre un tirano” (*C.S.*, III, 10, 77). <<

[202] *C.S.*, III, 9, 73. <<

[203] *Ibid.*, 3, 57. <<

[204] *Ibid*., 4» 59. <<

[205] *Ibid.*, 5, 60-61. <<

[206] *Ibid*., 11, 77. <<

[207] *Ibid.*, 15, 83. <<

[208] *C.S.*, I, 8, 19. <<

[209] *Filosofía del Derecho* (*Philosophy of Right*), versión ingl. de T. M. Knox. Oxford, 1942, 156-157. <<

[210] *C. S.*, IV, 7, 111. <<

[211] La afirmación es correcta por lo que hace a la influencia directa del pietismo en Thomasius y sus seguidores, pues tendía a sustraer la religión y la teología a la esfera de la reflexión filosófica. Pero habría que matizarla. Así, por ejemplo, también hay que tener en cuenta el pietismo en alguna medida, como se verá en el volumen siguiente, para entender el desarrollo del pensamiento de Hegel. <<

[212] Hay que añadir que la división wolffiana de la filosofía ha tenido gran influencia en posteriores manuales y tratados escolásticos. <<

[213] Cfr., por ejemplo, Gilson, *Being and some philosophers* (2. ª ed. inglesa corregida y aumentada, Toronto, 1952). <<

[214] *Prolegomena*, 2. <<

[215] Sección 6. <<

[216] *Estética*, sección 14. <<

[217] *Estética*, sección I. Cfr. *Prolegomena*, sección 1 <<

[218] Sección 9. <<

[219] Pág. 218 de la traducción inglesa de la *Estética* por D. Ainslie. <<

[220] *Ibid.*, 219. <<

[221] Crusius aplica el principio del modo siguiente, por ejemplo: La inexistencia del mundo es pensable. Por lo tanto, tiene que haber sido creado. Por lo tanto, existe Dios. <<

[222] Fue precisamente su interés por la educación lo que hizo que Federico se negara a difundir en su territorio la bula de Clemente XIV que suprimía la Compañía de Jesús. No quería el rey que se cerraran las escuelas que los jesuitas sostenían en sus tierras. <<

[223] Sección 1. <<

[224] *La educación del género humano*, sección 17. <<

[225] *Ibid.*, sección 86. <<

[226] *La educación del género humano,* secciones 94-98. <<

[227] Hamann dice que al principio cada fenómeno de la naturaleza era para el hombre un signo, un símbolo, una garantía de comunicación divina, palabra viva. El lenguaje era una respuesta natural a la percepción de la naturaleza como palabra divina. <<

[228] *Dichtung und Wahrheit*, III, 12. <<

[229] Esta obra, utilizada por Herder para su propia *Metacrítica*, no se publicó durante la vida de Hamann. Empezó a escribirla en 1781, el mismo año que apareció la *Critica de la razón pura*. <<

[230] El quinto volumen, aparecido en 1804, lleva la fecha de 1803. También el sexto se publicó póstumamente (1804). <<

[231] En sus últimos años Herder dejó de tener buenas relaciones con Goethe, el cual declaró que Herder estaba afectado por un “*enfermizo espíritu de contradicción*”. En cuanto a Schiller, la otra gran figura representativa del clasicismo alemán, hay que decir que nunca fue muy aficionado a Herder pues, como admirador que era de Kant, se sentía ofendido per los ataques de Herder a la filosofía crítica. Esos ataques, por lo demás, iban contra la corriente y contribuyeron a aislar a su autor. <<

[232] La actividad de Jacobi continuó durante la primera parte del siglo XIX. <<

[233] 1415 b, 5-8. <<

[234] Para la interpretación de esa tesis por lo que hace a la poesía véase el vol. I de esta *Historia*, págs. 360-361. <<

[235] *Ennéadas*, III, 2. <<

[236] Cfr. vol. II, págs. 91-95. <<

[237] *Dessein général.* <<

[238] *Discours*, II, 13. <<

[239] *Ibid.*, III, 1. <<

[240] *Ibid.*, III, 7. <<

[241] El fruto del trabajo de Muratori fue la gran obra *Rerum italicarum scriptores*. <<

[242] En 1723 Vico concurrió a la obtención de la cátedra de derecho civil, pero no tuvo éxito. <<

[243] *Opere*, I, 136; Bari, 1929. <<

[244] Cito la autobiografía por la edición inglesa de M. H. Fisch y T. G. Bergin, Cornell University Press, 1944. Aquí pág. 138. <<

[245] *Autobiografía*, 155. <<

[246] *Opere*, III, 5. <<

[247] *Opere*, IV, 2, 164. <<

[248] B. Croce, *Aesthetic*, trad. al inglés por D. Ainslie. Londres, 2.ª ed., 1929, 220. <<

[249] Avant-propos. <<

[250] *Nouvelles considérations sur l’histoire.* <<

[251] Más información sobre Lessing encontrará el lector en el capítulo VI, págs. 126-131. <<

[252] Este volumen, págs. 136-142, a las que el lector queda remitido. <<

[253] Prólogo, XIII, 6. *Las ideas* se citan por la edición Suphan de las obras de Herder, Berlín, 1877-1913. <<

[254] XIII, 102. <<

[255] XIII, 162. <<

[256] *Ibid.*, 183. <<

[257] XIII, 182. <<

[258] *Ibid.*, 340. <<

[259] *Ibid.*, 383. <<

[260] XIV, 85. <<

[261] Goethe consultaba a Herder como a una autoridad en cuestiones de cultura griega. <<

[262] XIV, 202. <<

[263] XIV, 144. <<

[264] *Ibid.*, 213. <<

[265] Así, por ejemplo, Herder aprecia ahora más las medidas reformistas de Federico el Grande. Al principio pensaba incluso escribir con optimismo acerca de la Revolución Francesa; la aparición del Terror le movió a omitir las secciones correspondientes. <<

[266] XVII, 138. <<

[267] Al tratar esta fase habla Herder de “espíritu del Mundo”, *Weltgeist*, término que reaparecerá en Hegel. <<

[268] 3, 5; W II, 163. Se citan siempre las *Obras* (*Werke*, *W*) editadas por la Academia Prusiana de las Ciencias. — Cfr. la Bibliografía. <<

[269] 3, 1; *W* II, 154-155. <<

[270] Prólogo; W II, 66. <<

[271] Kant había rechazado ya explícitamente, en un ensayo acerca del concepto de cantidad negativa (1763), la noción de que el método matemático haya de usarse en filosofía, aunque al mismo tiempo declaraba que hay verdades matemáticas que pueden ser filosóficamente significativas y fecundas (*W* II, 167-168). <<

[272] *Investigación*, I, 1; *W* II, 277. <<

[273] *Ibid.*, I, 1; W II. 277. <<

[274] *Ibid.* <<

[275] Kant describe la metafísica como “la filosofía referente a los principios últimos de nuestro conocimiento” (*Investigación*, 2; *W* II, 283). <<

[276] *Investigación*, 2; *W* II, 283. <<

[277] *Investigación*, I, 4; *W* II, 283. <<

[278] *Investigación*, 2; *W* II, 286. <<

[279] *Investigación*, 4, 2; *W* II, 299-300. <<

[280] *Investigación*, 4, 2; *W* II, 299. <<

[281] *Sueños*, 1, 2; *W* II, 329. <<

[282] *Sueños*, 1, 3; *W* II, 342. <<

[283] *Sueños*, 2, 3; *W* II, 369. <<

[284] *Sueños*, 2, 3; *W* II, 373. <<

[285] W II, 378. <<

[286] *W* II, 383. <<

[287] *De la forma y los principios*, 3, 14, 5; *W* II, 400. <<

[288] *De la forma y los principios*, 3, 15, D; *W* II, 403. <<

[289] *De la forma y los principios*, 2, 5; *W* II, 394. <<

[290] *De la forma y los principios*, 2, 4; *W* II, 392. <<

[291] *De la forma y los principios*, 2, 10; *W* II, 396. <<

[292] *De la forma y los principios*, 2, 8; W II, 395. <<

[293] *De la forma y los principios*, 5, 23; *W* II, 410. <<

[294] *Ibid.*, 411. <<

[295]. *De la forma y los principios*, 2, 9; *W* II, 396. <<

[296] *W* X, 97. <<

[297] *Ibid.*, 98. <<

[298] *W* II, 395, y X, 98. <<

[299] Cfr. *W* X, 123. <<

[300] Cfr. *W* X, 122. <<

[301] *W* X, 130. <<

[302] *Ibid.* <<

[303] La terminología de Kant es todavía insegura. Habla de “los conceptos puros del entendimiento” (*die reinen Verstandesbegriffe*), de “representaciones intelectuales” (*intellectuale [sic] Vorstellungen*) y de “axiomas de la razón pura” (*die axiomata der reinen Vernunft*). <<

[304] *W* X, 132. <<

[305] En cuanto a los temas históricos, Kant había publicado en 1784 su *Idea de una historia general en sentido cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). <<

<<

[307] Las referencias a los escritos de Kant en los capítulos XI-XIII deben interpretarse del modo siguiente: A denota la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y B la segunda. Estos textos se encuentran, respectivamente, en los volúmenes IV y III de la edición crítica de Kant editada por la Academia Prusiana de las Ciencias (cfr. Bibliografía). Los números situados inmediatamente después de *A* y *B* indican las secciones tal como aparecen en dicha edición (que son las correspondientes a la paginación de las ediciones alemanas originales).

Prol. denota los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, contenidos en el vol. IV de la edición crítica alemana. 'Los números situados inmediatamente después de. *Prol*. indican las secciones de la edición alemana (cfr. Bibliografía). <<

[308] *A* VIII. <<

[309] *Prol.*, 4. <<

[310] *B* XV. <<

[311] *A X.* <<

[312] *B* XXXV. <<

[313] *A* XII. <<

[314] La distinción entre entendimiento y razón se puede pasar por alto por el momento. Se explicará luego. <<

[315] *A* XVII. <<

[316] B XXXVI. <<

[317] Cfr., por ejemplo, B 869-870. <<

[318] B 1. <<

[319] La universalidad basada en inducción no es para Kant universalidad estricta, sino "supuesta y comparativa", y admite excepciones. Si, basándome en mi experiencia personal, afirmo que los seres humanos no viven más de cien años, la universalidad de mi afirmación es "supuesta". La universalidad estricta no tiene excepción posible. <<

[320] B 4. <<

[321] B 4-5. <<

[322] *Prol.*, Prólogo. <<

[323] B 5. <<

[324] B 11; A 7. <<

[325] *Ibid.* <<

[326] Desde luego que el juicio puede hacerse analítico definiendo ae tal modo la pertenencia a la tribu que contenga la baja estatura. Pero entonces nos estaríamos moviendo en el reino de las definiciones nominales y de sus implicaciones, no estaríamos tratando de la realidad empírica, de la tribu que realmente existe. <<

[327] B 13; A 9. <<

[328] B 14 <<

[329] B 16. <<

[330] B 16. <<

[331] B 17. <<

[332] B 18. <<

[333] B 18. <<

[334] B 16. <<

[335] Para los fines de esta analogía hay que permitir el uso del lenguaje ordinario o cotidiano, sin tecnicismo alguno. Se trata, obviamente, de una mera analogía o ilustración, y no de una exposición cuidadosa acerca del estatuto ontológico de los colores. <<

[336] Es obvio que Kant no imagina que el trabajo del científico consista cu proyectar simplemente en la naturaleza teorías preconcebidas. Kant está pensando en el proceso de hipótesis, deducción y experimento controlado en el cual el físico no es, desde luego, mero receptor pasivo de impresiones de la naturaleza. <<

[337] En el prólogo a los *Prolegómenos* Kant observa acertadamente que Hume no ha puesto nunca en duda que el concepto de causa es indispensable para la vida. <<

[338] *B* 29; A 19. <<

[339] ‘Incondicionado’ en cuanto trasciende las condiciones subjetivas de la sensibilidad y el entendimiento. <<

[340] “Llamo conocimiento trascendental a todo el referente no a objetos, sino a nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que este conocimiento es posible *a priori*” (B 25; A 11-12). <<

[341] B 735-736. <<

[342] B 28; A 13. <<

[343] B 30. <<

[344] La palabra “intuición” (*Anschauung*) puede referirse, como en castellano, al acto de intuir o a lo intuido. En el presente contexto la palabra está usada en el primer sentido. Pero Kant la usa frecuentemente en el segundo. <<

[345] *B* 33; *A* 19. <<

[346] *B* 34; *A* 19. <<

[347] *B* 34; *A* 20. <<

[348] *B* 34; en *A* 20 la formulación es algo diferente. <<

[349] *A* 248. <<

[350] *A* 50; *B* 74; *Prol* 11. <<

[351] Cfr. *A* 20-22; *B* 35-36. <<

[352] Hablando propiamente, la forma de la apariencia es, como hemos dicho, lo que permite que la multiplicidad de la apariencia (sensaciones o lo que corresponde a la sensación) se ordene según ciertas relaciones. Pero también se puede hablar más laxamente, entendiendo que las relaciones en cuestión son el elemento formal de la apariencia. <<

[353] Kant coincidiría con Hume en que por la introspección percibimos estados psíquicos, pero no un ego o alma permanente. Más adelante se hablará de este tema. <<

[354] *B* 42; *A* 26. <<

[355] Kant se refiere aquí al ego empírico, no al alma espiritual. <<

[356] *B* 49; *A* 33. <<

[357] Recordemos que Hume observaba que no podemos decir propiamente que un estado interno esté a la derecha o a la izquierda de otro. <<

[358] *Das Gemüt* significa en alemán conversacional "el ánimo", en el sentido amplio que incluye la sede de la afectividad. Kant usa el término muy laxamente. Esto y la falta de equivalentes de 'ánimo' produce en algunas lenguas traducciones muy discutibles. (Los ingleses traducen por '*mind*'.) Lo esencial es que *Gemüt* es en el léxico de la *Crítica* mucho más amplio que *Verstand*. (*N. del T*.) <<

[359] Cfr. nota primera de este capítulo. <<

[360] ‘Objeto’ ha de tomarle aquí, naturalmente, en el sentido de objeto del conocimiento humano, objeto para nosotros. <<

[361] Recordaremos en este punto que en la concepción kantiana aparecer significa estar sometido a las formas *a priori* de la sensibilidad. <<

[362] La cuestión de si podía o no sentar coherentemente esta afirmación no es problema que por el momento nos ocupe. <<

[363] *B* 40. <<

[364] El discurso de Kant resulta extenso si se añade a la sección titulada “exposición trascendental de la noción de espacio” las partes de interés al respecto de las “observaciones generales sobre la Estética trascendental”. <<

[365] *B* 40. <<

[366] *Prol.* 13, observación 1. <<

[367] También Leibniz había entendido por espacio el espacio euclídeo. <<

[368] *B* 268; *A* 220-221. <<

[369] En cierto sentido también Leibniz sostenía la idealidad trascendente del espacio y del tiempo, pero con referencia al pensamiento de Dios, no al nuestro, como hace Kant. Y para Kant la diferencia es de la mayor importancia. <<

[370] *B* 75; *A* 51. <<

[371] Por ejemplo, al levantar un cuadro, por así decirlo, de las formas del pensamiento eductivo atendemos simple y exclusivamente a esas formas. Por eso todo el asunto se puede expresar simbólicamente, sin referencia a objetos. <<

[372] *B* 94; *A* 69. <<

[373] Según Kant, el juicio es conocimiento mediato de un objeto, representación de representación de objeto. La única representación que refiere inmediatamente a un objeto es la intuición. Un concepto refiere inmediatamente a alguna otra representación, o sea, a una intuición o a otro concepto. <<

[374] *B* 94; *A* 69 <<

[375] *B* 95, 106; *A* 70, 80. <<

[376] Así, el concepto de un ser necesario sería el concepto de un ser cuya posibilidad implica la existencia, o sea, un ser que no puede ser meramente posible. Pero, para Kant, este concepto no es objetivamente aplicable <<

[377] *B* 137. <<

[378] *B* 129-130. <<

[379] *B* 130. <<

[380]*B* 132. <<

[381] *B* 143. <<

[382] *B* 144. <<

[383] *B* 176; *A* 137-138. <<

[384] *B* 179-180; *A* 140. <<

[385] *B* 184; *A* 145. <<

[386] *B* 178; *A* 139. <<

[387] La realidad, como leemos en la sección acerca de las categorías, es aquello cuyo concepto indica un ser en el tiempo. <<

[388] *B* 183; *A* 144. <<

[389] *B* 183; *A* 144. <<

[390] *B* 183-184; *A* 144. <<

[391] Pág. 340; cfr. Bibliografía. <<

[392] *B* 187; *A* 147. <<

[393] *B* 186; *A* 147. <<

[394] *B* 200; *A* 161. <<

[395] *B* 202; *A* 162. <<

[396] *B* 207; *A* 166. <<

[397] *B* 218, que difiere de la versión de *A* 176-177. <<

[398] *B* 224; *A* 182. <<

[399] *B* 232; *A* 189. <<

[400] *B* 256; *A* 211. <<

[401] *B* 265-266; *A* 218. <<

[402] 15. <<

[403] *Ibid.* <<

[404] *Ibid.* <<

[405] *Prol* 23. <<

[406] Para Kant, ‘física’ quiere muy naturalmente decir física newtoniana, y dada la situación histórica difícilmente podía significar otra cosa. Es evidente, por lo demás, que hay una relación entre los principios de Kant tal como se enumeran en la Analítica de los principios y la concepción newtoniana del mundo físico. Por ejemplo, un principio que afirma que todos los cambios se producen de acuerdo con relaciones causales necesarias no sería compatible con una física que admitiera el concepto de indeterminación. <<

[407] *B* 347. <<

[408] *B* 294. <<

[409] Cfr. *Prol* 32; *B* 309. <<

[410] *A* 248-249. <<

[411] *A* 253. <<

[412] *B* 307. <<

[413] *Ibid.* <<

[414] *Ibid.* <<

[415] *B* 311. <<

[416] *B* 312. <<

[417] *A* 19; *B* 34. <<

[418] *Prol* 13, observación 2 <<

[419] Kant habla aquí, por supuesto, del yo empírico, el que percibo introspectivamente sólo en sus estados sucesivos. Ei ego trascendental no está determinado en el tiempo, pero tampoco es dado como objeto a la autoconsciencia. Es pensado como condición de la unidad trascendental de la apercepción. <<

[420] *B* 276. <<

[421] *B* 278. <<

[422] *Ibid.* <<

[423] Experiencia objetiva en el sentido de experiencia o conocimiento de objetos. El análisis de la experiencia moral no se ha considerado todavía. Y la experiencia moral no es una experiencia de objetos en el sentido en el cual hemos estado usando el término. <<

[424] *B* 349; *A* 293. <<

[425] *B* 88; *A* 63-64. <<

[426] *B* 697. <<

[427] Esta deducción de las ideas de la razón para corresponde a la deducción metafísica de las categorías del entendimiento, es decir, a la derivación sistemática de las categorías a partir de las formas del juicio. En la *Dialéctica* no puede haber nada que corresponda exactamente a la deducción trascendental o justificación de la aplicación de las categorías a objetos, pues las ideas no se pueden aplicar a objetos. Pero de todos modos, como las ideas tienen una función “regulativa”, la exhibición de este hecho resulta de algún modo análoga a la deducción trascendental de las categorías. <<

[428] Inferencia mediata porque es un silogismo la conclusión no se deriva de la premisa mayor sino por mediación de la premisa menor, la cual es una condición de la deducción. <<

[429] Kant admite que la teoría según la cual la mera forma del silogismo disyuntivo implica necesariamente la idea suprema de la razón pura, la idea del ser de todos los seres (*Wesen aller Wesen*) “parece a primera vista muy paradójica" (*B* 393). Tero promete ulterior tratamiento de la cuestión (cfr. las secciones acerca del ideal trascendental, *B* 599 ss.). No podemos discutir más el tema en este lugar. <<

[430] *D* 391-392; *A* 334-335. <<

[431] *B* 401; *A* 343. <<

[432] *Tractatus logico-philosophicus*, 5632. <<

[433] *B* 410-411; cfr. *A* 348. <<

[434] *B* 454-455. <<

[435] Las presentes alusiones a la filosofía medieval no han de entenderse en el sentido de que yo piense que Kant tuviera presentes a los medievales. No conozco prueba de que los conociera lo suficiente para que ello fuera posible. Hago las alusiones porque las considero de interés general. <<

[436] La posición de santo Tomás se estudia en el vol. II de esta *Historia*, págs. 357-358. <<

[437] Cfr. vol. II, de esta *Historia*, págs. 262-264. <<

[438] De eso no se sigue, por cierto, que hayamos de coincidir con Kant en cuanto a la afirmación de esa validez. Puede interesarnos afirmar que ninguna de las dos es válida, o que sólo lo es una de las dos argumentaciones. Para la discusión de las argumentaciones de tesis y antítesis en las cuatro antinomias kantianas el lector puede recurrir, por ejemplo, al *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* del profesor N. Kemp Smith, págs. 483-506. <<

[439] *B* 462-463. <<

[440] Se puede argüir que en realidad no hay antinomia alguna, basándose c:i que la tesis se puede interpretar como referente a mónadas leibnizians, y la antítesis como referente a cuerpos extensos en el espacio. <<

[441] *B* 472-473. <<

[442] *B* 480-481 <<

[443] El planteamiento de Kant precede de la filosofía wolffiana. Baumgarten, por ejemplo, planteaba la idea de Dios por medio de la noción de *Ens perfectissimum*, identificado luego con el *Ens realissimum*. <<

[444] Para el argumento ontológico tal como lo da san Anselmo, cfr. vol. II de esta *Historia*, págs. 166-168. Las variantes presentadas por Descartes y Leibniz se encuentran en el vol. IV, páginas 108-112 y 300-303. <<

[445] *B* 623. <<

[446] *B* 630. <<

[447] *B* 632-633. <<

[448] *B* 649-650. <<

[449] Kant no tenía presentes, desde luego, las *Evidences* de Paley, pues esta obra no apareció basta 1802. <<

[450] *B* 655. <<

[451] *B* 660. <<

[452] *B* 664. <<

[453] Este término no se refiere, desde luego, a la teología moral en el sentido de estudio de la aplicación práctica de los principios morales cristianos. Se refiere a una teología filosófica o doctrina de Dios basada en las exigencias o los postulados de la ley moral. <<

[454] *B* 662. <<

[455] *B* 667-668. <<

[456] *B* 665. <<

[457] *B* 670; cfr. *A* 297-298. <<

[458] *B* 670. <<

[459] *B* 671. <<

[460] *B* 692; cfr. *A* 302. <<

[461] Kant, desde luego, creía que hay realidades nouménicas a las que llamamos alma y Dios, aunque sin duda habría dicho que no sabía ni podía saber si así es. Los argumentos destinados a probar la existencia ¿el alma y la existencia de Dios son falaces, pero las ideas por si mismas no producen antinomias. En cambio, la idea cosmológica produce antinomias, y en este sentido es ella el único miembro de una clase aparte. <<

[462] *B* 707. <<

[463] *B* 710. <<

[464] En las notas a este capítulo *F.* significará la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *RPr. Crítica de la razón práctica*, y *R. La religión dentro de los límites de la mera razón*. Estas tres obras están respectivamente contenidas en los volúmenes IV, V y VI de la edición crítica. Las cifras dadas a continuación de esas abreviaturas de los títulos indican secciones o páginas de esa edición, según los casos. <<

[465] La palabra ‘razón’ ha de entenderse aquí en el amplio sentido indicado por los títulos de las dos primeras *Crítica*s, no en el sentido estrecho de facultad de la inferencia mediata. <<

[466] *F.* 391. <<

[467] *Crítica de la razón pura*, B X. <<

[468] *RPr.* 29-30. <<

[469] Más adelante se aludirá a las diferencias de significación entre ambos términos. <<

[470] *W* VI, 217. <<

[471] *F. Prólogo* 389. <<

[472] Es posible que Kant esté pensando en Satanás, el que engaña al hombre, y que el precepto valga también para “el padre de la mentira”. <<

[473] *F. Prólogo* 389. <<

[474] *Ibid.* <<

[475] *RPr.* 70. <<

[476] *F.* Prólogo 389-390. <<

[477] *F.* Prólogo 392. <<

[478] *F.* 393. <<

[479] *F.* 397 <<

[480] *F.* 398. <<

[481] *F.* 400. <<

[482] *F.* 402. <<

[483] Está claro que no se puede ni hablar de *deducir* reglas concretas de conducta del concepto de ley universal como tal. El concepto se usa como comprobación de la admisibilidad o inadmisibilidad de máximas, no como premisa de la cual pudieran deducirse. <<

[484] *F.* 403. <<

[485] Kant no utiliza mucho la distinción, razón para la cual no vale la pena preocuparse mucho al respecto. <<

[486] *F.* 413. <<

[487] Se puede ver una exposición de la teoría ética de Aristóteles en el vol. I de esta *Historia*, capítulo XXXI. <<

[488] *F.* 415. <<

[489] *F.* 421. <<

[490] *Ibid.* <<

[491] *F.* 424. <<

[492] *Ibid.* <<

[493] *F.* 436. <<

[494] *RPr.* 122. <<

[495] Esta fórmula está claramente presupuesta por el primer ejemplo que da Kant de la aplicación del imperativo categórico, el ejemplo del hombre reducido a una miseria desesperada y que se pregunta si puede suicidarse (*F.* 421-422). <<

[496] *F.* 425. <<

[497] *F.* 428. <<

[498] *F.* 428-429. <<

[499] *F.* 429. <<

[500] *F.* 431. <<

[501] *F.* 434. <<

[502] *RPr.* 54. <<

[503] *F.* 440. <<

[504] *RPr.* 58. <<

[505] *F.* 441. <<

[506] *RPr.* 58. <<

[507] *RPr.* 69. <<

[508] *F.* 433. <<

[509] *F.* 434. <<

[510] *F.* 433. <<

[511] *F.* 438. <<

[512] *F.* 448. <<

[513] *F.* 454. <<

[514] *F.* 461. <<

[515] *RPr.* 167-168. <<

[516] *RPr.* 170. <<

[517] *RPr.* 171. <<

[518] *RPr.* 175. <<

[519] *RPr.* 199. <<

[520] *RPr.* 220. <<

[521] *Ibid.* <<

[522] *RPr.* 224. <<

[523] *RPr.* 225. <<

[524] *RPr.* 238. <<

[525] *RPr.* 240. <<

[526] *RPr.* 243. <<

[527] *RPr.* 244. <<

[528] *RPr.* 246. <<

[529] *RPr.* 255. <<

[530] No hay duda de que esa forma de expresarse puede inducir a confusión. Pues, en última instancia, como antes vimos, no hay más que una razón, aunque tenga funciones o usos distinguibles. <<

[531] *RPr.* 216-217. <<

[532] *Ibid.* <<

[533] *RPr.* 233. <<

[534] *RPr.* 235. <<

[535] *Rel.* 3. <<

[536] *Rel.* 6. <<

[537] *Rel.* 103. <<

[538] *Rel.* 107. <<

[539] El lector puede acudir, por ejemplo, a la obra de C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (cfr. Bibliografía). <<

[540] Hágase justicia, aunque se desplome el cielo (N. del Editor) <<

[541] No quiero decir con esto que los defensores de la teoría emocional de la ética, en las varias formas en que ésta se ha desarrollado, no admitan este rasgo del juicio moral. <<

[542] La *Kritik der Urteilskraft* (*Critica del juicio*) se encuentra en el vol. V de la edición crítica. La citaremos mediante la abreviatura J. En las citas se indican las secciones del texto. <<

[543] J 20 <<

[544] J 20. <<

[545] J 58. <<

[546] El término usado por Kant es *Gemüt* más literalmente traducible por ‘ánimo’. Pero ya se ha indicado que Kant usa el término muy laxamente, para referirse a todas las facultades y actividades psíquicas. <<

[547] J 5. <<

[548] J 25. <<

[549] J 26. <<

[550] J 27. <<

[551] J 28. <<

[552] J 31. <<

[553] J 39. <<

[554] J 48-49. <<

[555] J 52. <<

[556] *Ibid.* <<

[557] *Cfr*. J 56. <<

[558] J 56. <<

[559] J 16. <<

[560] J 32. <<

[561] Al introducir aquí la idea de imperativo moral no quiero decir, desde luego, que éste sea una condición privada, como lo es la inclinación. Lo cito sólo para completar la noción de “libre” en el sentido en que Kant usa este término a propósito del juicio estético. <<

[562] J 25. <<

[563] J 43. <<

[564] J 61. <<

[565] J 47. <<

[566] J 47. <<

[567] J 60-61. <<

[568] J 68. <<

[569] J C2-63. <<

[570] J 64 65. <<

[571] Con eso no quiero decir que Burke haya sido el primero en distinguir entre lo bello y lo sublime. <<

[572] J 128. <<

[573] J 77. <<

[574] J 80. <<

[575] J 84. <<

[576] La observación kantiana de que el espectáculo de un océano tempestuoso, por ejemplo, o de un volcán en erupción resulta agradable cuando se contempla desde lugar seguro produjo sarcásticos comentarios de Schopenhauer. <<

[577] Los detalles de la deducción han de verse en la misma *Crítica* del juicio, J 131 ss. <<

[578] A juzgar por como cita Kant en este contexto el ejemplo del tulipán, debió de tener predilección por esta flor. <<

[579] J 173. <<

[580] J 179. <<

[581] J 180. <<

[582] J 181. <<

[583] J 192. <<

[584] J 183. <<

[585] También añade Kant a la primera parte de la *Crítica* del juicio un apéndice dedicado a la “Doctrina del método del gusto”. Pero es un texto muy breve. <<

[586] J 234. <<

[587] J 258. <<

[588] J 263. <<

[589] *Nach inneren Volksgesetzen* (J 256) escribe Kant. Y tal vez esté pensando básicamente en la idea rousseauniana de la ley como expresión de la voluntad general. <<

[590] J 264. <<

[591] . J272. <<

[592] . J 279. <<

[593] J 286. <<

[594] J 291. <<

[595] J 295-296. <<

[596] J 296. <<

[597] J 304. <<

[598] J 307-308. <<

[599] J 314. <<

[600] J 314-315. <<

[601] J 325. <<

[602] J 327. <<

[603] J 335-336. <<

[604] J 408. <<

[605] J 408. <<

[606] J 410. <<

[607] J 413. <<

[608] J 410. <<

[609] J 424 nota. <<

[610] J 462. <<

[611] El *Opus postumum* se encuentra en los volúmenes XXI-XXII de la edición *Crítica* de Berlín. En las citas se da volumen y página. <<

[612] XXI 526. <<

[613] XXII 497 <<

[614] La experiencia es ‘‘la unidad absoluta del conocimiento de los objetos de los sentidos”. XXII 497. <<

[615] XXI 525-526. <<

[616] XXII 323. <<

[617] XXI 291. <<

[618] *Ibid.* <<

[619] XXI 291. <<

[620] XXI 81. <<

[621] XXI 104. <<

[622] XXI 77. <<

[623] XXI 81. <<

[624] XXI 82. <<

[625] XXI 150. <<

[626] XXI 6. <<

[627] XXI 35. <<

[628] XXI 20. <<

[629] XXI 22. <<

[630] XXII 62. <<

[631] XXI 34. <<

[632] XXI 36-37. <<

[633] XXI 93. <<

[634] XXI 105. <<

[635] XXI 82. <<

[636] XXI 20. <<

[637] XXI 21. <<

[638] XXI 85. <<

[639] XXII 36. <<

[640] XXII 37. <<

[641] XXII 24. <<

[642] XXII 34. <<

[643] XXII 23. <<

[644] ‘Subjetivo’ en el sentido de que el principio ultimo del ser y del conocer es el sujeto; y ‘trascendental' en el sentido de que el sujeto es el sujeto puro o trascendental, no el yo empírico; ‘idealismo’, por último, en el sentido de que no hay en esa filosofía factor alguno que no sea reducible en última instancia al autoponerse del sujeto o yo trascendental. <<

[645] XXII 23. <<

[646] XXI 440. <<

[647] XXI 19. <<

[648] XXI 17 <<

[649] Ein Cedankending. <<

[650] XXI 32-33. <<

[651] XXI 27 <<

[652] XXI 33. <<

[653] Algunos pasos del *Opus postumum* parecen a primera vista contradictorios de esa afirmación. Atenderemos en seguida a este problema. <<

[654] XXI 12. <<

[655] XXI 15. <<

[656] *Ibid.* <<

[657] Cfr. XXII 64. <<

[658] XXII 104. <<

[659] XXII 62. <<

[660] XXII 109. <<

[661] XXII 113. <<

[662] XXII 111 <<

[663] XXI 42. <<

[664] *Ibid.* <<

[665] XXI 18. <<

[666] XXI 61. <<

[667] XXI 42. <<

[668] XXI 24. <<

[669] XXI 25. <<

[670] XXI 50. <<

[671] Como ya se precisó en la introducción al volumen IV, ‘racionalismo’, usada en este contexto, no significa sólo el intento de basar la filosofía en la razón, en vez de hacerlo en intuiciones místicas. Tampoco hay que entender aquí ese término en el sentido que se le ha dado en tiempos posteriores y que implica la negación de la religión revelada y acaso de toda religión. Desde luego que hubo racionalistas en este sentido durante los siglos XVII y XVIII; pero el término no se usa en ese sentido cuando se dice, por ejemplo, que Descartes era racionalista. <<

[672] Prefiero usar a este propósito el término 'realidad' que el término ‘mundo’, porque el conocimiento filosófico podría también referirse a un Ser, Dios, que trasciende el mundo. <<

[673] Ese enunciado podría expresarse, desde luego, de una forma más “lingüística”, sin utilizar la palabra ‘idea’. Se puede decir, por ejemplo, que aprendemos el uso de los términos por la experiencia, o por definición ostensiva. <<

[674] He utilizado el término kantiano ‘proposición sintética *a priori*'. Y el uso de este término puede provocar confusión pues aunque coincido con Kant en que hay proposiciones que no son ni tautologías ni generalizaciones empíricas meramente probables, no acepto la interpretación kantiana de su estatuto. En mi opinión, esas proposiciones expresan la comprensión de la estructura objetiva inteligible del ser. Pero, por otra parte, el término es conveniente y se usa hoy día frecuentemente sin exigir que su uso implique la interpretación propiamente kantiana. <<

[675] Desde luego que lo que Hume llamaba “filosofía experimental” o sea, la física, no se considera hoy parte de la filosofía. Y también podría decirse que parte de lo que él consideraba propio de la ciencia de la del hombre ha tenido a separarse de la filosofía, particularmente si se tienen en cuenta las limitaciones metodológicas en que pensaba Hume. Me refiero sobre todo a la psicología empírica. <<

[676] Como vimos en el volumen V, Hume admite la posibilidad de excepciones a esa regla. nos presenta una serie gradual de matices de azul en la cual falte un matiz, somos capaces de añadir el miembro que falta, en el sentido de formular su “idea”, aunque no haya habido impresión previa al respecto. Pero aparte de esas excepciones posibles. Hume impone en todo lugar su regla general. <<

[677] Nótese que el principio no dice nada acerca de la operación de esa causa. O sea, que su aplicación no se limita a la causalidad mecánica o determinada. <<

[678] Es obvio que no podemos definir ‘entender las significaciones de los términos por ver una conexión necesaria entre las significaciones de los términos’. Pues en este caso el enunciado de que todo el que entiende las significaciones de los términos ve la conexión necesaria entre ellas sería una afirmación equivalente a la tautología de que todo el que ve la conexión necesaria la ve. <<

[679] La idea misma de significación “emocional” tiene su base en la filosofía de Hume. Pues aunque este complica su teoría ética mediante la introducción de elementos utilitarista», su idea básica y radical del juicio moral es que este juicio expresa “sentimiento”, sentimientos específicos, es a saber, de aprobación o condena, Los predicados morales son términos “emotivos”, no descriptivos. <<

[680] Por ejemplo, aunque Hume se ha puesto explícitamente como tema los limites de nuestro conocimiento, y no la naturaleza de la realidad en si misma, constantemente hace incursiones por la ontología. Y su tendencia a hablar como si los objetes de la percepción fueran modificaciones subjetivas es una desgraciada herencia de sus predecesores. <<

[681] Acerca cita afirmación, cfr. vol. V, 319 y 320-327. <<

[682] No quiero decir con esto que la tolerancia sea incompatible con la fe en una religión revivía. Me refiero a una conexión histórica de hechos, no a una conexión lógica de ideas. No hay que interpretar “libertad de pensamiento” de tal modo que sea tautológico decir que los ideales de “libertad de pensamiento” y tolerancia son inseparables. <<

[683] *Treatise*, I, 3, 1. <<

[684] Algunos autores tomistas sostienen que santo Tomás se interesaba por el acto de existir, mientras que los metafísicos racionalistas postrenacentistas se ocupaban ante todo de la deducción de esencias. Creo que esa interpretación tiene una punta de verdad. Pero no podemos decir legítimamente que Descartes, por ejemplo, ignorara los problemas de la existencia. En cualquier caso, lo que me interesa en esta sección es la posición que ha ocupado la teoría del conocimiento en la filosofía medieval y en la moderna, y no discutir la tesis que acabo de citar. <<

[685] Como se observó en la sección anterior, se puede sostener que la doctrina kantiana de Ias categorías conduce a la conclusión de que los problemas propiamente metafísicos se deben excluir del ámbito de los problemas reales. Pera Kant, desde luego, no lo creyó así. Por el contrario, insistió en la importancia de los problemas que consideraba capitales de la metafísica. <<

[686] Esta afirmación es verdadera al menos por lo que hace a los metafísicos medievales. <<

[687] En cierto sentido podemos decir que para santo Ti más e Aquino también las cosas tienen que adecuarse al sujeto para que sea posible el conocimiento. Pues aunque en su opinión todo ente es inteligible en sí, el sujeto humano es de tal naturaleza y posee tal estructura cognoscitiva, por asi decirlo, que el ámbito natural de su conocimiento es limitado. Para que sea posible el conocimiento humano como tal se requieren condiciones por ambas partes, la del sujeto y la del objeto. Pero este punto de vista es distinto del de la revolución copernicana de Kant. <<